

الأخضر

في الفكر اليهودي

الجزء الثالث
الأخضر من المنظور
الديني والفلسفي

أ.د. ساوي ناظم

أ.د. منى ناظم

أ.د. ليلى أبوالمجد

د. صلاح محبوب

د. عمرو عبد العلي علام

د. عامر الزياتي الجابري



الآخر في الفكر اليهودي

الآخر من المنظور الديني والفلسفي

إعداد

د. عمرو عبد المولى علام

د. ليلى أبو الجعد

د. منى ناظم

د. سلوى ناظم

د. صلاح محبوب

د. هاجر الزناتى الجابري

الأخر في الفكر اليهودي الجزء الثالث

إعداد: أ.د. سلوى ناظم - أ.د. ليلى أبوالمجد - أ.د. منى

ناظم - د. عامر الزناتي الجابري - د. عمرو عبد

العلي علام - د. صلاح محبوب

التنسيق الداخلي : رفعت حسن سيد سالم

التجهيزات والكمبيوتر :

دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة - مصر

رقم الإيداع :

2005/20587

I.S.B.N

977-380-066-0

سنة الطبع : ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦ م

العنوان :

43 ب شارع رمسيس - أمام جمعية الشبان المسلمين -

الدور السادس - شقة 71 - معروف .

المراسلات :

ص ب : 202 محمد فريد 11518 القاهرة

هاتف : ٥٧٦١٤٠٠ (٢٠٢) فاكس : ٥٧٩٩٩٠٧ (٢٠٢)

إدارة المبيعات : 0127221936-0124068553

البريد الإلكتروني :

daralaloom2002@yahoo.com

daralaloom@hotmail.com

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

مقدمة

منذ البدء، منذ أن وعى الإنسان بوجوده وهو يبحث عن الآخر، فحينما نظر آدم حوله في الجنة واكتشف وجود أشياء مختلفة عنه، من جماد ونبات وحيوان، شغلته هذه الأشياء باعتبارها كائنات/ مخلوقات مختلفة عنه. منذ ذلك الحين بدأت النظرة إلى الآخر وجرت محاولة سبر أغواره ومعرفة مكنوناته، أي أننا منذ بدء الخلق ونحن نريد أن نعي الآخر في الوقت الذي نحاول فيه أن نعي ذاتنا، واستمرت هذه المحاولات إلى الآن. وما الديانات في جوهرها إلا تقنين للعلاقة مع الآخر وضبطها وجاءت النظريات الفلسفية في هذا المجال لتختصر الوجود كله في مقولة الأضداد: الذات والآخر وما الوجود الإنساني على الأرض إلا قصة المحاولة؛ محاولة إدراك الذات والتعرف على الآخر لكن متى تبدأ معرفة الآخر؟

نحن لا يمكن أن نعي وجود الآخر إلا بعد أن نتجاوز الذات وهنا تحديدًا يبدأ ظهور الآخر، وبالتالي لا وجود للآخر بدون وجود ذات سابقة عليه.

وتعد مقولة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" بداية للفترة الحديثة في الفلسفة، ومنذ ذلك الوقت والفلاسفة يحاولون فتح ثغرة في جدار الذات عليهم يعبرون إلى نقطة أخرى تعينهم في كشف ماهية هذا الوجود الغامض الذي نعيشه، والوقوف على صيغة تبلور النظرة إلى الآخر.

لكن كيف يمكن الشعور بوجود "الآخر"؟ أو بصورة أخرى هل يمكن التوصل إلى وجود "الآخر" بنفس السهولة التي نصل بها إلى إدراك وجود الذات.

المشكلة جد عويصة وبالغة التعقيد، وزادها تعقيدًا أن اليهودية في محاولتها التعرف على الآخر قامت "بنفيه" وأبعدته عن دائرة الذات فصارت مقولة "شعب الله المختار" و "الشعب وارث الأرض" .. إلخ

وجاء الإسلام في محاولة لتصحيح هذه النظرة النافية للآخر ليضع معايير محددة للتفاعل مع الآخر. وعلى الصعيد الفلسفي والاجتماعي وضع جان جاك روسو نظريته حول أصل اللامساواة بين الناس وهي كما يقول ليست "حقائق تاريخية" وإنما استدلالات احتمالية شرطية، فليس شأنًا مهملاً أن نفرز داخل طبيعة الإنسان الراهنة بين ما هو أصلي وما هو مصطنع، ولا أن نعرف جيدًا أصالة لم نعد توجد وربما لم توجد قط، ومن المحتمل ألا توجد أبدًا، لكنها مع ذلك "حالة" لا بد أن نكون عنها أفكارًا واضحة لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة. ومن هنا يمكن أن نفهم الاختلاف بين كتابي "أصل المساواة" و "العقد الاجتماعي" على أنه ظاهر الاختلاف لأنهما يشتركان في النموذج نفسه: الآخر البدائي هو نموذج سلبي انحدرت عنه الحضارة الغربية أولاً، وبالتضاد معه يبدأ تاريخها القديم ثانياً.

وإذا أمعنا النظر في بناء فكر روسو، أدركنا أنه من المحال على روسو تصور الإنسان المدني الأمثل في العقد الاجتماعي دون أن يكون قد مثل نموذج السالب، أي المتوحش الطيب في أصل اللامساواة. وليس معنى ذلك أن الآخر عدم أو مجرد وهم من أوهام المخيلة، وإنما هو صفحة عذراء أو جدول فارغ يمكن ملؤه بجميع التوليفات المفهومة والتركيبات الرياضية الممكنة.

وليس الآخر في بدايته إلا تلك "الحالة" الطبيعية أو ذلك "الوضع" الطبيعي بما تحمله كلمة "وضع" من معنى "استاتيكي"، وبهذا المعنى يكون الآخر في مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية بمثابة الخواء "النظري" الخالص، فيؤدي على وجه القياس ما يؤديه الخواء في مجال العلوم الطبيعية.

ونذكر بهذا أن "إنسان" الحالة الطبيعية هو بناء ذهني أو موجود عقلي خالص لا نشهد وجوده، فماهيته لا تشترط وجوده العقلي والخارجي، إنه آخر بكل معنى الكلمة، فهو أولا تجريد عقلي سالب، إذ من المستحيل أن يكون له وجود موجب ومستقل، وهو لا يعرض لوجودي أنا وبقيني بذاتي إلا في صورة لحظة "عابرة" بالنضاد معها تتأكد عبثية وجودي. أنا وحدي هوية منبثقة من ذاتها، فأنا الموجود وحدي والكيونة لا تكفي لإثبات الهوية؛ بل يتوجب فيها الوجود بما هو لازمة الوعي بالحاضر في الحاضر، كما يتوجب أيضا العودة إلى التراث لتصبح الحساسية التراثية والرومانسية شاهدا يقاس عليه الغائب أي الآخر، كما نقرأ ذلك في الصفحات الأولى من اعترافات روسو.

وإذا كانت الفلسفة قد اقتربت بذلك خطوة نحو تحديد الآخر / الغير فإنه يجب ملاحظة أن الفكر اليهودي - وهو مجال دراسات هذا المؤتمر - يحتوي على آخرين مطلقين في آن واحد: الآخر اللامتناهي، الآخر الإله "يهوه" إزاء العالم والمخلوقات الناطقة والآخر المتناهي، وهو المخلوق المختار والمضطهد إزاء من لبسوا من جنسه أو ملته. الآخر الأول فوق العالم والثاني داخل العالم.

وكانت هذه هي نقطة انطلاقنا في هذا المؤتمر "الآخر في الفكر اليهودي" وقد حددنا له ثلاثة محاور حاولنا قدر الإمكان أن نغطي بها جوانب المعرفة في الفكر اليهودي كافة، وإن كنا على قناعة بأن الموضوع أكبر بكثير من أن يستوعب في مؤتمر تلقى فيه مجموعة من الأبحاث، فهو في حاجة إلى مؤتمرات ولقاءات متعددة نسبر خلالها أغوار هذا "الآخر" الذي انغلق على نفسه وجعل نقطة الاقتراب منه شبه مستحيلة.

ويجب هنا التأكيد على أننا في سعينا لمعرفة الآخر "اليهودي" في هذه الحالة، إنما نسعى في المقام الأول إلى معرفة الذات من خلال إلقاء الضوء على ماهية الآخر، ومنطلقنا في ذلك قناعتنا بأن فهم الذات يبدأ من فهم الآخر.

١- المحوّر اللغوي

تناولنا في هذا المحوّر عدة موضوعات من بينها "موسى والآخر في ضوء البراجماتية اللغوية" باعتبار أن الآخر في قصة موسى قد يكون ابنه فرعون "التوراة" أو امرأة فرعون "القرآن" ومن قبله "كاهن مدين" أو من عاداه "فرعون" . . . إلخ

لما دار من حوار بين موسى وبين هؤلاء يخضع لمبادئ ينبغي دراستها في نطاق هذا العلم الحديث "علم اللغة البراجماتي"

ومن الموضوعات التي تناولها هذا المحوّر:

- صورة الآخر في الفكر اليهودي، دراسة لغوية لمصطلح "جوي".

- نماذج من المصطلحات الدالة على الآخر غير اليهودي في المشنا.

- اللغة العبرية وبدو الثقب.

- الآخر في قصة إبراهيم عليه السلام في التوراة، قراءة في ضوء النقد الثقافي.

المحوّر التاريخي

وتناول هذا المحوّر الموضوعات التالية:

- الرد على مناحم شترن وأورييل روبافورت حول كراهية اليهود في روما في العصر الروماني.

- مصر الآخر الحاضر الدائم في الذاكرة التاريخية اليهودية.

- التفسير الديني للتاريخ.

- ثورات اليهود في برقة ومصر وقبرص ضد الإمبراطورية الرومانية عام ٢١٥ م.

- تراث العداء الذاتي اليهودي، قراءة في كتاب يوسفوس "حروب اليهود".

المحوّر الأدبي

وتناول هذا المحوّر الموضوعات التالية:

- الآخر بين الرفض والقبول في المقامات العبرية الأندلسية.

- الذات والآخر بين الأدبين العبري والفلسطيني.

- الاستشراق الإسرائيلي كما تعكسه رواية "العروس ولغز الطلاق"

المحور الديني والفلسفي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

- الآخر في الصلاة اليهودية .
- موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين .
- موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر .
- الذاتية في نقل السيرة النبوية .
- إسماعيل في العهد القديم ، استيعاب الصورة المغلوطة عن العرب والمسلمين في الأدب السرياني .
- المنظور الديني للصراع على الأرض في فتاوى حاخامات اليهود .

أ.د / أحمد عبد اللطيف حماد

رئيس قسم اللغة العبرية ورئيس المؤتمر

الآخر في الصلاة اليهودية

الآخر في الصلاة اليهودية

أ.د. سلوى ناظم^(*)

تعد قضية الآخر في الفكر الديني اليهودي عامة وفي العبادة اليهودية خاصة من القضايا الجديدة بالبحث، ذلك أن الآخر كان ولا زال موجودا ومؤثرا في هذه العبادات وهو ما تشهد به فقرات العهد القديم التي طالما أشارت إلى خرق اليهود قوانين عباداتهم عن طريق عبادة آلهة أخرى أو إدخال ممارسات غريبة- وثنية من وجهة نظرهم - على الديانة اليهودية، ويتضح هذا في سفر القضاة ١٠/٦ .

"وعاد بنو إسرائيل وعملوا الشر في عيني الرب وعبدوا البعل وعشثروت والهة أرام وصيدون ومواب وبني عمون والفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه" .

وقد تجلّى هذا في ما فعله سليمان^{عليه السلام} الذي أزاغت نساؤه قلبه فمال قلبه إلى آلهة غريبة لدرجة أنه بنى معابد لآلهة جميع نساته الغريبات حتى يحرقن البخور ويقدمن الذبائح (سفر الملوك الأول ١١/٨٥) .

ولا يكاد يخلو سفر من أسفار الأنبياء من الإشارة إلى هذا الآخر الذي ينازع يهوه دائما فيفقد السيطرّة على شعبه حيناً، أو يشاركه في العبادة أحيانا أخرى . ويتكشف هذا في عديد من الفقرات التي تتخلل أسفار العهد القديم وتحمل أصنافا من وعيد يهوه لهذا الشعب اليهودي الذي نسى إلهه فنسيه الإله ؛ فحق عليه العذاب وحلّت به المصائب من كل جهة وهزمته وشتته الأمم ، حتى بدت كل مقتضيات التاريخ من هزيمة أو نصر لا تخرج عن مفهوم واحد؛ هو مدى رضا يهوه عن شعبه ، ومدى سخطه عليه .

ظل هذا الآخر يؤثر سلبا وإيجابا على العبادة اليهودية ويلونها بألوانه فتختفي بعض الشعائر أو تظهر أو تتغير وفقا لرفض أو قبول الآخر لدى الجماعات اليهودية .

ويرغم حرص اليهود الشديد على الخصوصية الدينية ، والتي طالما شيدت حولها الأسوار العالية لمنع التأثير بالديانات الأخرى ، كما توضح لنا الفقرات التالية :

من سفر اللاويين ٢٠/٢٣ : " ولا تسلكوا مسلك الشعوب بإتباع فرائضهم وهم الذين أطردهم من أمامكم لأنهم فعلوا هذا كله فأنزلت بهم القصاص " .

^(*) أستاذ الدراسات اليهودية - بكلية دار العلوم / جامعة القاهرة .

الآخر في الصلاة اليهودية

ومن سفر التثنية ٩/١٨ : "إذا جثتم الأرض التي يعطيكم الرب إلهكم ، فلا تتعلموا أن تمارسوا ما تمارسه الأمم من الرجاسات " .

غير أن الأمر لم يسلم من هذه المؤثرات ، فكان هناك الآخر متمثلا في الشعوب القديمة بآلهتها وممارستها ، ثم كان هناك بعد ذلك الآخر النصراني (المسيحي) متمثلا في التأثيرات المسيحية والآخر المسلم متمثلا في التأثيرات الإسلامية .

وكما هو معروف أن التأثير الإسلامي شمل كل مناحي الحياة الفكرية اليهودية ، وكانت له آثار واضحة على الفكر الديني بشعبه المختلفة ، فأثرت الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية ، وأثرت الشرائع الإسلامية على الشرائع اليهودية ، وقد امتد هذا التأثير أيضا إلى شعائر العبادة اليهودية مثل الوضوء والطهارة والسجود ، وغيرها وهو ما تناوله محمد سالم الجرح في كتابه التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية^(١) .

أما هذا البحث فيتناول تأثير الآخر النصراني (المسيحي) على العبادة اليهودية ؛ واللافت للنظر أن هذا التأثير لم يكن إيجابيا في جميع الأحوال ، ولكنه كان سلبيا في أحيان كثيرة وخاصة في الفترات الأولى للديانة المسيحية ؛ ويرجع ذلك إلى طغيان الدول التي اعتنقت المسيحية واتسم تاريخها باضطهاد أصحاب الديانات الأخرى .

وبالطبع لنا في حاجة إلى التأكيد على تبرئة الديانة المسيحية من هذا الطغيان ، فلا يخفي على أحد أن المسيح - ~~عليه السلام~~ لم يبعث إلا لنشر العدل وإشاعة المحبة والسلام بين البشر .

فإذا طوفنا سريعا قبل الوصول إلى الغاية من بحثنا وهو الآخر في صلاة العاميداه "לאמידاه" ، يمكننا القول أن لهذا الآخر المسيحي آثارا على شعيرة الصلاة اليهودية ، منها على سبيل المثال هجر اليهود بعض الممارسات المصاحبة للصلاة مثل البروك والسجود وإكفاء الوجه ومد اليدين ، وكان السبب في ذلك هو حرص أحبار اليهود على الابتعاد عن سلوك النصارى وعاداتهم^(٢) .

وفي العصر الحديث يظهر هذا التأثير بالآخر النصراني (المسيحي) خاصة لدى اليهود الإصلاحيين^(٣) والمحافظين^(٤) الذين يخالفون الأرثوذكس^(٥) في موقفهم من المرأة حيث يحرص الأرثوذكس حتى الآن على الجلوس في معزل عن النساء أثناء الصلاة ، بما يتماشى مع أصول العقيدة اليهودية التي تقتضي الفصل بين الرجال والنساء بمناطق أو ساتر أو بجلوس النساء في شرفة الدور الثاني إن وجد ، وهو الأمر الذي يخالفه كل من الإصلاحيين والمحافظين الذين يسمحون للمرأة بالجلوس في نفس المكان مع الرجال ، بل والأكثر من هذا يلاحظ في الوقت الحالي أن عدد المصليات يزيد على عدد المصلين في المعابد اليهودية الإصلاحية أو المحافظة بالرغم أن العقيدة اليهودية لا تكلف النساء

الآخر في الصلاة اليهودية

بالذهاب إلى المعبد وليس في إمكانهم إلا تلاوة أجزاء معينة من أدعية مقصورة عليهم، غير أن هذا ولا شك يرجع إلى تأثير المحيط المسيحي الذي يعيش فيه اليهود.

ومن الممكن أيضا أن نضيف إلى ذلك أن الحزان "תחנון" - الذي يرأس الصلاة يجب عليه أن يقف وظهره لجماعة المصلين ويتوجه إلى نفس الوجهة التي يتوجه ناحيتها المصلون وهي غالبا تجاه ما تسميه الكتابات اليهودية "أرض إسرائيل". أما في معابد الإصلاحيين والمحافظة فبالشخص الذي يرأس الصلاة يقف مواجهها جماعة المصلين، وهذا أيضا من الممكن أن نعزوه للأثر المسيحي.

وكما أشرنا من قبل، فإن الصلاة اليهودية بتخللها السجود والركوع ولازال الأرثوذكس يفعلون ذلك خاصة في الأعياد، ولكن الأغلبية العظمى الآن تصلي جلوسا على الكراسي كما هو الحال في الكنائس المسيحية إلا في أجزاء معينة من الصلاة، وهي صلاة العاميداه أو الشمونه عسريه "שמנה עשרה".

ولن يفوتنا هنا أيضا أن نشير إلى الاختلافات التي باتت واضحة في كتب الصلوات ومحتوياتها، وما يقرأ منها وما يهمل بين الأشكنازيم والسفارديم، الذي يعود بالضرورة إلى تأثير المجتمعات الأوربية المسيحية على الصلوات اليهودية، وهي أمور كلها تستحق مزيد من الدراسة.

فإذا انتقلنا بعد هذا المقدمة إلى موضوع بحثنا وهو البركة الثانية عشرة في صلاة العاميداه أو الشمونه عسريه فإننا نبدأ بتعريف هذه الصلاة.

تذكر صلاة العاميداه مع صلاة الشماع "שמע" ذلك أنهما تعتبران أهم الصلوات في العبادة اليهودية^(١).

والشماع مأخوذ من سفر التثنية ٦/٤ وكلمة شماع "שמע" أي اسمع هي أول كلمة من آية التوحيد عند الإسرائيليين "اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد".

ويعتقد اليهودي أن ترتيل صلاة الشماع يعضد من قبول الرب (يهوه) كملك على هذا العالم، كما أنها توضح محبته، وضرورة التضحية من أجله، وتؤكد على وحدانيته.

وترجع أهميتها أيضا إلى أنها أول ما يصل إلى أسماع الأطفال اليهود حيث يحرص الآباء على ترتيلها في أذان أطفالهم كل ليلة قبل أن يودعهم المهد؛ لذا فهي التي تشكل وعيهم بالحياة وإدراكهم للوجود منذ نعومة أظفارهم. كذلك هي الصلاة التي يرتلها اليهودي منذ لحظة التكليف على الأقل مرتين في اليوم الواحد، وعليه فإن غاية ما يتمناه اليهودي أن تكون كلماتها هي آخر ما ينطق به قبل وفاته^(٧).

الآخر في الصلاة اليهودية

وفقا لما سبق يحرص اليهود على تلاوة الشماع بعناية فائقة وبخشوع كامل لأنها تجعلهم في قرب من الرب وكأنهم على صلة مباشرة به . والأكثر من ذلك يقال إن كل كلمة من الشماع تمثل عضوا معينا من أعضاء الجسد ، وفي كل مرة تقرأ فيها الكلمة الخاصة بهذا العضو قراءة خاشعة صادقة فإنها تبعث في هذا العضو قوة خاصة ، وعلى هذا فإنها بكل تأكيد قوية وفعالة برغم بساطتها .

أما العاميداه (شمونه عسريه) فهي بنفس أهمية الشماع ، بل تعتبر العاميداه هي الجزء الرئيس للصلوات الأربع الواجبة على اليهودي : الصباحية "שחרית" والظهر "מנחה" والمسائية "מערב" ، وكذلك الصلاة الإضافية التي تلى في يوم السبت "שבת" .

وكلمة عميداه "עמידה" تعني الوقوف ذلك لأنها تقرأ وقوفا . أما الاسم الآخر شموونه عسريه فيعود إلى أنها مكونة في الأصل من ثماني عشرة بركة . وقد وضعها عزرا ورجال المجمع الأكبر ، ثم كانت هناك فترة من الزمان أهملت فيها هذه الصلاة إلى أن قام شمعون الباقولي والرباي جمليل بإعادة ترتيبها ، وإحياء استخدامها بين اليهود . وفي هذه الأثناء طلب الرببي جمليل من تلاميذه إضافة بركة أو في الواقع لعنق على المهرطقين والمتعصين لفرقة ما من الفرق اليهودية ، وكانت هذه الفرقة هي فرقة الصلوتين^(٨) . وهنا قام شموئيل هقاطان (صموئيل الصغير) بكتابة هذه البركة التاسعة عشرة .

وعلى رغم إضافة هذه البركة ووضعها في المرتبة الثانية عشرة بمعنى أنها لم توضع في نهاية الصلاة كما هو متوقع - فإن الصلاة ظلت تعرف باسمها الأول المشهورة به وهو شموونه عسريه .

وترجع أهمية صلاة العاميداه في الفكر اليهودي لاحتوائها على كل ما يحتاجه الإنسان أو يتمناه من ربه في حياته الروحية والبشرية ، فإذا رغب الداعي في الثروة فهناك البركة الخاصة بذلك ، وإذا كان هدفه الصحة فإنها لم تهمل هذا الجانب ، وإذا أراد أشياء أخرى فإنها بلا شك موجودة ، وهذا هو مكن سرها وقوتها^(٩) .

هذا ومحتم هذه الصلاة على اليهودي أن يقف متصبيا وقدماء متجاورتان لإظهار مطلق الاحترام للرب . ويعلق رجال الدين اليهودي أن هذا الوضع يعكس صورة الملائكة التي شاهدها حزقيال في رؤيته ، والتي ظهرت فيها الملائكة وكأنها قدم واحد حزقيال ١/٧ .

"أرجلها مستقيمة وأقدامها كقدم رجل العجل وكانت تبرق كالنحاس المصقول" .

والعادة أن يتجه المصلون تجاه ما تسميه الكتابات اليهودية "أرض إسرائيل" "ארץ ישראל" أما إذا كانوا في "أرض إسرائيل" فعليهم الاتجاه ناحية القدس .

الآخر في الصلاة اليهودية

وقبل أن يبدأ المصلي في قراءة العاميداء بعد انتصابه ملتصق القدمين يجب عليه أن يبدأ بالتحرك ثلاث خطوات للخلف ، ثم ثلاث خطوات ناحية الأمام ثم يعود لوضعه الأول محافظا على التصاق قدميه ويرتل العبارة التالية :

" عندما انطق باسم الرب أعزو العظمة إلى إلهنا . يا سيدي انتح شفتي حتى يتمكن فمي من ترتيل تساييحك " (١٠) .

بعد هذه العبارة الاستهلالية يبدأ في قراءة العاميداء بمخشوع تام وورع وسكينة وبدون انقطاع حتى ينتهي منها . هذا مع العلم أن قراءة هذه الصلاة يجب ألا تكون مسموعة للآخرين بل يقرأها المصلي بصوت منخفض يكفي لإسماعه لنفسه .

نعود الآن إلى البركة أو اللعنة الثانية عشرة - كما أطلق عليها - Kohler (كولر) (١١) في صلاة العاميداء وهي التي تعرف باسم بركة المينيم " ברכת המינים " أي المهرطقين ونصها كما يلي :

ברכת המינים

ולמלשינים אל תהי תקוה , וכל הרשעה כרגע תבאד , וכל אויבך מהרה יכרתו , והזדים מהרה תעקר ותשכר ותמגר ותכניע במהרה בימינו . ברוך אתה יהוה , שובר אויבים ומכניע זדים

بركة المينيم

" لا تكن رجاء للوشاة ، بحيث يهلك كل البغاة توا ، ويستأصل كل أعدائك ومبغضيك عاجلا ، وفي الحال تقتلع وتطم وتعدم وتقهر ملك الفساد عاجلا في أيامنا ، مبارك أنت يا رب كاسر الأعداء وقاهر الطغاة " .

تعنون البركة كما رأينا بكلمة המינים المينيم أي المهرطقون (أو المرتدون) وتستهل بكلمة המלשינים مملشيين أي الوشاة . فمن هم هؤلاء المرتدون والوشاة ، وهل هم بالفعل من كتبت البركة أو اللعنة ضدهم ؛ أم أن النص تعرض لإسقاطات ولعمليات تلطيف للخطاب استوجبتها الظروف التاريخية المتتالية (١٢) .

كما أشرنا إلى أن هذه البركة - وفقا للمصادر التلمودية - قام بتأليفها شموئيل مقاطان حوالي عام ١٠٠ ق . م بناء على طلب الرباي جملئيل ضد المهرطقين والمتعصبين لفرقة الصدوقيين ؛ ويرى كولر أن هذه البركة كان قد تم تأليفها قبل تدمير الهيكل الثاني

ذلك لأن الكلمات المعادية العنيفة التي تحتوي عليها لا يمكن توجيهها إلا للمملكة
الرابعة الواردة في سفر دانيال ٧ / ٢٣ :

" الحيوان الرابع يكون المملكة الرابعة على الأرض ، وتكون مختلفة عن سائر
الممالك ؛ فتأكل الأرض كلها وتدوسها وتسحقها " .

وعلى ذلك تكون العبارات التالية الموجودة في البركة : " فتقتلع وتحطم وتعدم
وتقهر وتدمر ملك الفساد عاجلا في أيامنا . مبارك أنت يا رب كاسر الأعداء وقاهر
الطغاة " . كلها موجهة ضد حكم الرومان العدواني المتغطرس . ويستنتج كولر أنه بعد
ذلك ، وعندما أصبح المسيحيون المعادون الحاقدون ومن بينهم المرتدون والصدوقيون
يشكلون خطرا على حياة وأمن اليهود ؛ حيثئذ طلب جمليل من تلاميذه تأليف صلاة
ضد المرتدين ، قام شموئيل هقطان بتضمين الصلاة التي كانت قد كتبت ضد الرومان
معاني جديدة ، وذلك بتغيير الكلمات الاستهلاكية وتوجيهها مباشرة ضد المينيم^(١٣) ،
وعلى هذا يقال إن النص الذي كتبه شموئيل كان كما يلي :

" فليحط الإله اليأس على قلب المرتدين ، وليهلك كل المسيحيين في التو ،
ويستأصل كل أعدائك ومبغضيك عاجلا ، فتقتلع وتحطم وتعدم وتقهر وتدمر ملك
الفساد عاجلا في أيامنا . مبارك يا رب كاسر الأعداء وقاهر البغاة " .

ولما كان هذا التغيير ليس إلا تغييرا عرضيا لبعض الكلمات فحسب ، فقد أصبح
من الصعب فيما تلى من سنوات التعرف على الكلمات التي كانت قد استخدمت من
قبل على وجه الدقة .

ومنذ ذلك الوقت تظهر النسخ المختلفة لهذه البركة تباينا واضحا في العبارات
والمصطلحات الاستهلاكية ، أما باقي النص فيحافظ على صورته القديمة .

ومما يؤكد ذلك أن النص السابق الذي كتبه شموئيل في القرن الميلادي الأول تعرض
مع مرور الأيام للعديد من التغييرات بسبب هجوم الكنيسة التي ادعت أن هذه البركة
وضعت ضد اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية .

التسمية أطلقها حكماء التلمود على أبناء الطائفة التي قامت بين اليهود وكفرت بسائر المعتقدات اليهودية ، وهناك من أطلق عليهم النصارى الأوائل .

والآن وعلى رغم اختفاء فرقة الصدوقين من الحياة الدينية اليهودية ، وانقضاء المشاكل التي قامت بين المسيحيين واليهود في ذلك الزمان البعيد وإن كانت لم تنقض في العصور الحديثة واثبتت في تلك الاضطرابات التي قامت بين اليهود والمجتمعات المسيحية التي عاشوا فيها حتى كانت الفكرة بإبعادهم إلى فلسطين- فإن هذه الصلاة أو البركة الثانية عشرة لا زالت موجودة في كثير من كتب الصلوات وتلى ثلاث مرات في اليوم ؛ ذلك لأن بعض اليهود يرون أنها صالحة دائما طالما هناك المهرطقون وغير المؤمنين الذين يمثلون خطرا على استمرارية وديمومة الحياة الروحية اليهودية .

كذلك يرى هؤلاء أن عبارة ويستأصل كل أعدائك صالحة دائما لكل زمان ، ذلك أن كل عدو لإسرائيل هو عدو للرب .

فهل انتهى الأمر عند هذا الحد ؟ بالطبع الإجابة بالنفي ، فهناك مجموعة أخرى من اليهود وهم أصحاب اليهودية الإصلاحية قاموا بتغيير شكل ومضمون نص العاميداه فاستبعدوا كل الإشارات القومية ، وفكرة חרותנו عودة الماشيح ، والإيمان بالبعث ، وبطبيعة الحال تم استبعاد الدعاء أو البركة الثانية عشرة تماما .

أما المحافظون فقد عدلوا أي البركة - بحيث تصبح الإشارة لا إلى المهرطقين ؛ ولكن إلى الهرطقة نفسها .

ولم يعد الحال ، مجموعة أخرى بدأت فيما تسميه الكتابات اليهودية " أرض إسرائيل " تعود إلى النص الأول بصيغته الأصلية القديمة التي أشرنا إليها .

وهكذا يظل الآخر بارزا فاعلا ، صعوذا وهبوطا ، وفق ما تسمح به معطيات الأحداث التاريخية والدينية .

الهوامش

- ١- محمد سالم الجرح، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد (١)، ١٤٢٢-٢٠٠١.
- ٢- السابق ص. ٥٨.
- ٣- حركة الإصلاحيين Reform حركة دينية حديثة ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا، وانتشرت منها إلى جميع أنحاء العالم وخصوصا الولايات المتحدة، وتسمى أيضا اليهودية التقدمية. انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١م، المجلد ص.
- ٤- حركة المحافظين Conservative حركة دينية حديثة نشأت في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كمحاولة من جانب اليهود للاستجابة لموضوع اليهود في العصر الحديث، وهي أكبر حركة دينية يهودية في العالم، وهي رد فعل لليهودية الإصلاحية. انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١م، المجلد ص.
- ٥- الأرثوذكس هم اليهود الأصوليون.
- ٦- انظر، حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢، ص. ١٧٣-١٧٤.
- 7- <http://216.239.59.104/search?q=cache:Gua23tno7wj:www.jewfaq.org/lliturfy/htm+&hl=ar> تاريخ الدخول ٣/٣/٢٠٠٥
- 8- الصدوقيون فرقة دينية، واسمها مأخوذ من الكلمة العبرية صدوقيم، ويقال لها أحيانا (البوثنيون) والكلمة الأخيرة أصلها غير محدد، ومن المحتمل أن أصل كلمة صادوق يعود لاسم الكاهن الأعظم صادوق (الذي عاصر سليمان النبي) الذي توارث أحفاده مهمته حتى عام ١٦٢م. والصدوقيون فرقة دينية وحزب سياسي تعود أصوله إلى قرون سابقة على ظهور المسيح وهم أعضاء القيادة الكهنوتية المرتبطة بالهيكل والمدافعون عن الحلولية اليهودية الوثنية. وقد تزايد نفوذهم بعد العودة من السبي، وكان سبب حصولهم على كثير من الهدايا والعطايا المقدمة من الجماهير للهيكل أن تحولوا إلى أرستقراطية وراثية تولف كتلة قوية داخل السنتهين. وقد تعاون الصدوقيون مع الإمبراطوريات البطلمية والسلوقية والرومانية وتأخروا، وكونوا جماعة وظيفية وسيطة تعمل لصالح الإمبراطورية الحاكمة وتساهم في عملية استئلال الجماهير اليهودية. والصدوقيون لا يؤمنون بالعالم الآخر وينكرون مقولات الروح والبعث والثواب والعقاب. وبالرغم من هذه الروح الإلحادية إلا أنهم كانوا يعتبرون يهودا، واعترفت بهم القسوق اليهودية، ويرجع ذلك إلى طبيعة العقيدة اليهودية التي تشبه التركيب الجيولوجي التراكمي وإلى أن الشريعة اليهودية تعرف اليهودي بأنه من يؤمن باليهودية أو من ولد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالعقيدة. وقد اختفت هذه الفرقة من الحياة الدينية كما أشرنا في عام ١٦٢م.
- 9- 04/search?q=cache:OA77ZakzOs0j:www.hanefech.com/edu/amidah.htm++Amida&hl=ar تاريخ الدخول ٣/٣/٢٠٠٥
- ١٠- وهناك أيضا إشارات لحركات معينة، فعلى سبيل المثال في البركة الاستهلالية يجب ثني الركبة (الركوع) عند كلمة ברוך مبارك والحناء الرأس عند كلمة אמנה أنت، والاستقامة عند ذكر اسم الرب יהוה يهوه. وفي البركة السادسة التي بعنوان الغفران على المصلي أن يضرب يقبضته اليمنى على الجانب الأيسر من الصدر عند كلمة אשר أخطأنا وعند كلمة אנחנו أذنبنا. وفي البركة الثامنة عشرة يجب ثني الركبة (الركوع) عند كلمة אשר نشكرك والاستقامة عند كلمة יהוה يهوه.
- 11- A.Z Idelsohn, Jewish Liturgy and Its Development, New York, 3 ed, 1975, p, 102
- ١٢- التلطف الخطابى هو ظاهرة معجمية يهدف إلى استبدال كلمة أو عبارة غير مستحبة بأخرى تتجنب المباشرة أو تحمل في طياتها موقفا إيجابيا. ويهدف التلطف إلى التعبير عن التأدب والدمائة في التواصل البشري. وقد يأتي التلطف تحت

الأخر في الصلاة اليهودية

الضغوط أو التطورات الاجتماعية والسياسية التي تؤدي إلى إخفاء الحقيقة باستخدام تقنيات اللغة من مجاز وأضداد واقتراض وحذف وقولبة ومبالغة واستخفاف وغيرها .

١٣- كولر - السابق .

١٤- انظر معجم ابن شوشان ص . ٦٨١ العمود الأول .

١٥- السابق ، ص . ٦٨١ العمود الثاني .

الذاتية في نقل السيرة

النبوية إلى اللغة العبرية

الذاتية في نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية

د. عامر الزفانتى الجابري (*)

ملخص:

أولاً: أود تأكيد أن هذا البحث هو استكمال لورقة بحثية بعنوان "نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية" أقيمت في مؤتمر "الترجمة والتنوع الثقافي" - الذي عقد بكلية الألسن في الفترة من ١-٣ / مارس ٢٠٠٥ - وكان الهدف من هذه الورقة استعراض منهج بعض المستشرقين في نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية، وقد أثرت هنا أن أتمم هذه الورقة بمحاولة تقييم العمل وسبر أغوار المترجم لمعرفة الهدف الحقيقي من وراء إقدامه على القيام بمثل هذا العمل الشاق .

ثانياً: يقتصر هذا البحث على الجزء الأول فقط من السيرة النبوية والمكونة من أربعة أجزاء ، وسيتم استكمال البحث في باقي الأجزاء ، في المرحلة القادمة إن شاء الله تعالى .

ثالثاً: ينقسم هذا البحث إلى خمسة مباحث هي : نبذة عن الترجمة ، التعريف بالمترجم ، تحديد منهج المترجم من خلال مقدمته ، تعيين الأسس التي ينبغي مراعاتها أثناء التعامل مع نص السيرة النبوية ، ثم عرض وتقييم لجهد المترجم في إخراج هذا العمل .

رابعاً: إن ما تم إيراده في هذا البحث من شواهد ؛ هي مجرد نماذج لتأكيد رأينا والبحث ليس استقصاءً لكل ما وقع فيه المترجم من أخطاء ، نظراً لكثرتها ويمكن تناولها في أبحاث أخرى في المستقبل .

مقدمة في الترجمة

لاشك أن لكل علم مجموعة من الأسس والركائز التي يُبنى عليها ، والتي تصبح بدورها المرجعية الرئيسية لكل نشاط داخل إطار هذا العلم أو ذاك . وانطلاقاً من هذه القاعدة كان لزاماً علينا حينما نتصدى لدراسة نص ما مترجم (أو منقول) من لغة الأصلية إلى لغة ما جديدة - أن نلتم بالأسس النظرية لعلم الترجمة وأن نعي أهم قضاياها ، جاعلين من هذا الأساس مرجعية موضوعية لأحكامنا على النص

(*) مدرس بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب / جامعة عين شمس .

المترجم سواء أكانت أحكاماً إيجابية أم سلبية ، وذلك في محاولة للخروج عن حدود الذاتية والانفعال السريع .^(١)

فمع الإقرار بقدّم الترجمة وملازمتها للتاريخ الإنساني منذ عهوده القديمة باعتبارها المرتكز الرئيسي للتواصل بين مختلف الشعوب والأمم فهي تحمل دائماً في ذاتها بذور الالتقاء والافتراق بين الأفراد والجماعات ، ذلك أن الترجمة تجري لخدمة عديد من الأهداف والدوافع منها ، ما هو سياسي ، أو ثقافي ، أو اجتماعي ، أو علمي ، أو ديني ، وهو المحك الرئيسي هنا .^(٢)

ولعل تشابك الترجمة كعلم مستقل فيما بعد مع غيره من العلوم اللغوية وغير اللغوية قد أدى لتعدد الرؤى في تعريف لفظ الترجمة كل حسب منطلقه وهدفه ، فالترجمة حسبما يصفها " آدمون كاري " هي عملية فنية كثيرة التعقيدات وهو الأمر الذي حال دون وضع تعريف جامع مانع للترجمة يخضع لعلم اللغة بشكل مستقل ؛ ذلك لأن كل نوع من أنواع الترجمة في رأيه هو نوع قائم بذاته له مقوماته وشروطه وأسسها التي يعمل وفقاً لها .^(٣) وذلك يسير في ضوء وجهة النظر التحليلية التي تقوم على ثلاثة أو أربعة أقسام Dichotomies ألا وهي :

١- الثقافتان الأصلية والمتلقية . ٢- اللغتان المصدر والهدف .

٣- الكاتب والمترجم . ٤- ظل قراء الترجمة الذي يجنم على العملية بأكملها .

وبالتالي تتعدد المستويات التي يعمل وفقاً لها المترجم .^(٤) فالترجمة في منظور " رومان ياكوبسن " Roman Jakobsen تسير في إطار الوظيفة التفسيرية للغة لأن فهم الإنسان للأشياء يعتمد على استبدال رموز لغوية برموز أخرى (لغوية أو غير لغوية ، ويتم الاستبدال بشكل أفقي ورأسي في آن واحد) .^(٥) وهو الأمر الذي يؤكد أن الترجمة ليست نقلاً حرفياً جامداً بل إنها عملية تأويل وإعادة تلفظ بنقل رموز وقوالب لغة أولى إلى لغة أخرى Interpretation .^(٦)

فالترجمة إذن ، كما يطلق عليها " نيدا " ، هي عملية فك لرموز النص الأصلي Decoding ثم إعادة تشفيرها Recoding برموز لغة الترجمة ، حيث يتحكم في هذه العملية عدد من العناصر من أهمها طبيعة الرسالة وقصد المؤلف ، ثم قصد المترجم ونوعية متلقي الرسالة مما له أثره البارز في نوعية الترجمة وما يقتضيه ذلك من اختيار للمقابلات المتطابقة الترجمة .^(٧)

ومن هنا ، يمكننا القول بأن الترجمة هي " عملية معقدة متعددة الجوانب جوهرها النقل من لغة إلى أخرى وأساسها التطابق على مستويات مختلفة وفقاً لمكونات النص الشكلية والمضمونية والأسلوبية ، والتأثيرية الانفعالية .^(٨)

وفي ضوء هذا التعريف ، كان ثمة شروط لا بد أن تتوفر في المترجم ، وذلك في إطار منهج يؤدي لتحقيق الهدف من عملية الترجمة .^(٩) ولعل من أهم هذه الشروط شرط الأمانة في النقل والموضوعية .^(١٠)

وإذا كنا قد نظرنا للترجمة بمنظاري التعريف والمترجم ، فينبغي التأكيد هنا على أن ما بين أيدينا هنا نص تم نقله ولم تتم ترجمته ، فلذا كان لا بد من تأكيد المفهوم العام وصولاً للمفهوم الخاص .

ويتم ذلك في ضوء مرحلتين تحليل النص Analysis ، ومرحلة تركيبه Synthesis وكلتا المرحلتين تحجيان على الأسئلة :

(١) ماذا قال المؤلف ؟ (٢) ماذا يعني ؟ (٣) كيف قال ذلك ؟^(١١)

وحينما نتعرض لنقد الترجمات (سواء أكانت ترجمة أم نقلاً) فينبغي ألا نأخذ ذلك بالإفراط أو بالتعريط ، إذ يجب أن تكون هناك معايير محددة ننطلق منها في الحكم على هذه الترجمات قبل أن نقبلها ، أو نرفضها ، ومن هذه المعايير الإجابة عن الأسئلة التالية :

من ؟ ماذا ؟ لماذا ؟ كيف ؟

ويقصد بـ (من ؟) المترجم ، من هو وما هي شخصيته ، وما ديانته ، وما موقفه من الإسلام ؟
وأما (ماذا ؟) فتعني : بماذا ثقف ، وما هي درجة إلمامه بعلوم العربية وعلوم القرآن ، وباللغة التي يترجم إليها .

وأما (لماذا ؟) فتعني : ما هي دوافعه وأهدافه من وراء الإقدام على مثل هذا العمل الشاق .^(١٢)

وأما (كيف ؟) فتعني ما هو أسلوبه في الترجمة ، وأي المناهج يتبع في نقل النص إلى اللغة الهدف ؟^(١٣)

وينبغي علينا أولاً الإجابة على مثل هذه التساؤلات وذلك في ضوء استعراضنا لجهد أحد المستشرقين اليهود والذي قام بنقل سيرة ابن هشام إلى اللغة العبرية .

ذلك أننا نتعامل مع نص السيرة النبوية ذلك النسيج الذي يمثل الدين والغيب والروح عصبه وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار . وتبقى المساحات الأكثر عمقاً وامتداداً بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق .^(١٤) وذلك لأن وقائع السيرة بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الإسلام ؛ قرآناً وسنة ورصيдаً تشريعياً ، وبما أنها البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد ﷺ النبي المبعوث من الله سبحانه للعالم جميعاً ، فإنه يصعب من الوجهة الإسلامية اعتبارها

الذاتية في نقل السيرة النبوية

مجرد مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعامل بها مراحل التاريخ المختلفة وللمناهج البشرية النسبية التي تخضع كل شيء للتحليل والتأويل .

إن السيرة ، إذا اعتبرت كذلك ، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين :

أولهما : هو استحالة فهمها مادام أنها أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولاً ، ومادامت تستعصى على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة .

وثانيهما : هو فتح الطريق أما خصوم الإسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية ، وأي منطلق ، بعد القرآن الكريم ، أكثر ثقلًا وأكبر أهمية من السيرة بيثة التخلق الإسلامي على كل المستويات وتشكله واكتماله ؟^(١٥)

ولننظر الآن إلى جوابي السؤالين عن (مَن) و(ماذا؟) فالترجم هو "يوسف يوثيل ريفلين" ١٩٥١ و1٩٦٢ ولد في القدس عام (١٨٨٩ - ١٨٩٠) ، وتوفي بها عام ١٩٧١ . وهو مستشرق يهودي ومعلم ، تلقى تعليمه في القدس وعمل معلماً في بعض المدارس التابعة للحركة الصهيونية ، سواء في فلسطين أو في سوريا (دمشق) . ثم سافر عام ١٩٢٢ لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي والعلوم الإسلامية من جامعة فرانكفورت بألمانيا . وقد درس اللغة العربية وعلوم القرآن خلال وجوده بهذه الجامعة على يد عدد من الأساتذة العرب .^(١٦) وعلى يد الأستاذ "يوسف هوروفيتش" (١٨٧٤ - ١٩٣١) (المستشرق اليهودي الألماني الذي درس في جامعة برلين وحاز منها على شهادة الدكتوراه - والذي كان من مؤسسي مدرسة الدراسات الشرقية في القدس ، وكان أول رئيساً لها منذ عام ١٩٢٦ وحتى وفاته عام ١٩٣١) .^(١٧)

وبعد حصول "ريفلين" على الدكتوراه وعودته إلى فلسطين عُيِّن عام ١٩٢٧ أستاذاً في مدرسة الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية بالقدس ، وفي عام ١٩٢٩ عُيِّن معلماً للدورات اللغة العربية المبثثة ، ثم صار محاضراً للغة العربية وآدابها عام ١٩٣٦ ، في عام ١٩٤٧ أصبح محاضراً كبيراً لها ، كما عُيِّن رئيساً لاتحاد المعلمين العبريين في فلسطين فيما بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٤١ . وكان عضواً في أكاديمية اللغة العبرية . وهو أحد عشاق الأدب العربي ، وقد قام بترجمة العديد من الأعمال العربية والإسلامية بدأها بترجمة السيرة النبوية - محل البحث - فيما بين عامي ١٩٣٢ ، ١٩٣٣ وصدرت في جزئين بعنوان חיי מוחמד ، ثم ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية عام ١٩٣٦ بعنوان חייו ופועלו والتي صدرت في جزئين حيث أعيد طبعها عام ١٩٦٣ . كما ترجم "ألف ليلة وليلة" إلى العبرية فيما بين عامي ١٩٤٧ ، ١٩٧١ حيث صدرت في عشرين جزءاً . كما ترجم أعمال بعض المستشرقين إلى اللغة العبرية مثل كتاب المستشرق المجري "جولدتسيهر" عام ١٩٥١ والذي يحمل عنوان הרצאות על האסלאם ، ومن مؤلفاته كتاب ראשית הישוב מחוצ לחומת ירושלים (بداية الاستيطان خارج أسوار القدس) عام ١٩٣١ ، وكتاب מאה שערים (حتى مائة شعارييم) الصادر عام ١٩٤٧ .^(١٨)

٣- حذف القوائم المطولة بالأسماء الواردة لدى ابن هشام والتي يمكن ألا تكون ذات جدوى للقارئ العربي .

٤- حذف الموضوعات غير ذات الصلة بالموضوع الرئيسي ، وكذلك ما لا يناسب الذوق أو ما ليس فيه من الجمال بما يسهم في توضيح الموضوع .

٥- تجاوز " ريفلين " عن شروح ابن هشام المعجمية واللغوية .

٦- حذف تفسير آي القرآن الواردة في سيرة ابن هشام .

٧- التدخل بالتقديم والتأخير للموضوعات حسب وجهة نظره أكثر من اتباعه لنهج ابن هشام في ذلك . (٢٤)

٨- التدخل بإعادة كتابة بعض الأجزاء (أكثر من كونها ترجمة) مبدئياً شرحاً لما ذكره ابن هشام حتى أن سيرة ابن هشام لم تكن سوى نقطة في بحر التفسير المسهب الذي قام به المترجم وذلك حسب عبارته ، وهذا من قبيل التأليف في الموضوع وليس مجرد النقل .

٩- اعتمد المترجم في التفاسير على الباحثين الغربيين وخاصة - كما يؤكد هو- على كتاب " فلهاوزن " *Reste arabischen Heldentums* ، وكذلك على تعليقات البروفسور " يوسف هوروفيتش " التي سمعها منه بنفسه . (٢٥)

١٠- إضافة جزئيات كاملة كمدخل مثل الجزء الخاص " بالحياة الفكرية للعرب " ..

١١- قيامه بمغايرة الضمير المستخدم في الرواية أو حذفه .

١٢- حذف الأشعار للاختصار في حجم السيرة والتخفيف على القارئ خوفاً من سوء الفهم . (٢٦)

١٣- إعادة تقسيم فصول السيرة حسب رأيه هو ، دون الالتزام النصي بما جاء في السيرة ، وأن وقوع أي تشابه مع سيرة ابن هشام لم يكن مقصوداً في ذاته ، بل جاء بشكل عرضي . (٢٧)

ونجد لازماً علينا علينا قبل البدء في التحقق من نهج المترجم ، أن نقرر أمراً غاية في الأهمية وهو أن الدين والروح هما عصب السيرة النبوية وليس بمقلود الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار ، كما سبق القول ، (٢٨) وذلك لأن المستشرق يمارس نوعاً من التجريح في كيان السيرة ونسيجها بما يصدم الحس الديني ؛ بسبب تغربه ورويته لها من الخارج من خلال المنظور العقلي والوصفي ، الذي سعي لفصل الروح من الجسد في السيرة . (٢٩) ولذلك فإن البحث في السيرة ، بوجه خاص ، يستلزم أكثر من أي أمر آخر في التاريخ البشري شرطين هما . المنهج العلمي الموضوعي الذي لا يخضع لتحزب أو هوى ، وامتلاك عناصر جمالية خاصة تعين على فهم قداسة النبوة وتلقي بمكانة الرسول ﷺ . (٣٠) ويجب

أن نلاحظ أن الفهم الجاد للسيرة النبوية يقتضي منهجاً يقوم على ثلاثة شروط دون تمايز أو مغايرة بينها وهي:

(أ) الإيمان ، أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة محمد ﷺ وحقبة (الوحي) الذي تقوم عليه .

(ب) اعتماد موقف موضوعي دون حكم مسبق ، بما يتجاوز كل الإسقاطات التي من شأنها حرقة عملية الفهم والاستيعاب للأحداث .

(ج) لا بد من الناحية التقنية ضرورة الإحاطة الجيدة بأدوات البحث التاريخي بدءاً من اللغة وجمع المادة وانتهاءً بمنهج المقارنة والنقد والتركيب . . . إلخ .^(٣١)

بعد هذا الإقرار وبيان المنهج اللازم للتعامل مع معطيات السيرة النبوية ، ننتقل الآن لتقييم ما قام به "ريفلين" ، في ضوء ما ذكره واتبعه من إجراءات في عمله وسنجد ما يلي :

- يبدأ ريفلين مقدمته بتأكيد أن عمله هذا يعتمد סדרה ، أولاً وقبل كل شيء ، على سيرة محمد ابن إسحاق حسبما وردت عن ابن هشام .^(٣٢)

- يرى ريفلين أن الوقوف أمام شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم يعد من الأمور الصعبة للغاية ، وأن حل هذه المعضلة يتطلب تحليلاً دقيقاً للقرآن الكريم باعتباره إبداع روح محمد صلى الله عليه وسلم לא ידענו كذا ،^(٣٣) ثم الانتقال بعد ذلك لدراسة كتب الحديث والسيرة . . . إلخ ، وذلك للتوصل لفك وتحليل هذه الشخصية تحليلاً دقيقاً .

- أن كتابة السيرة ، بما هي عليه نقلاً عن ابن إسحاق ، تُعد شيئاً غريباً على روح الإنسان العربي ، الذي لم يقدم على مثل هذا العمل قبل ذلك ، باعتبار أن العرب لم يعتادوا على كتابة تاريخ كامل ومفصل لشخص بعينه .

- لم يكن لدى العرب أدب ثري ولا حتى أدب شفاهي بصفة عامة ، ويوجز ريفلين الأدب العربي في الأشعار وقصص السمر .

- يؤكد ريفلين في نظريته للسيرة أنها إحدى أساطير القديسين הקדושים . ثم يؤكد في هامشه أن موضوع هذه السيرة الذاتية كله منقول عن العهد الجديد في أساسه ، حيث لم يكن لدى اليهود كتاب كامل يدور حول حياة شخصية واحدة منذ بدء الخليقة وحتى يوم وفاتها ، فهذا النوع من الكتابات لم يكن موجوداً في الكتب المقدسة أو فيما تلا ذلك من الأدب اليهودي ، بينما نجد مثل هذا النوع الأدبي في تاريخ عيسى عليه السلام فهو سيرة ذاتية كاملة ، وهو الأمر الذي تثبتته الاقتباسات العديدة من العهد الجديد ، بما يؤكد التأثير العظيم للعهد الجديد على هذه السيرة . بل إن ما ذكر عن محمد عليه الصلاة والسلام يتماثل مع قصة حياة طفولة عيسى عليه السلام .^(٣٤)

ثم تقول دائرة المعارف : " وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن شبرنكر sprenger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنن اليهودية والمسيحية ، إما بالنسج على منوال القصص الواردة في العهدين القديم والجديد ، أو بالنقل عن المدراس والهجادة من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى " .^(٣٩)

كما تقول دائرة المعارف : " والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند تصنيفها في صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات التالية :

- أدى توقيف المسلمين المطرود لشخص النبي ﷺ إلى نمو أسطورة حول شخصيته تتسم بطابع سير القديسين عند المسيحيين ، واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب الروايات التاريخية التي يتفاوت حفظها من التحريف ، قصص نسجت على منوال القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما الإبرانية أيضاً) ، وإن كان التأثير بهذه القصص الإبرانية أقل كثيراً .

- ثم رتب هذه المادة واتخذت صورة مدراس محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي طلب المفسرون أن يجدوا فيها إشارات إلى حوادث في حياة النبي ﷺ محددة تمام التحديد " .^(٤٠)

ونشير هنا إلى أن ريفلين قد فاتته أن تدوين السيرة تم في مرحلة لاحقة لوعي العرب بمفهوم التاريخ من ناحية ، ولوعيهم بحركة التدوين والتأليف من ناحية أخرى . ذلك أنه من المعروف أن النبي ﷺ نهى عن كتابة شيء غير القرآن الكريم ، ولكن الرغبة في التدوين ما لبثت أن ألحت على نفوس أجيال المائة الثانية من الهجرة ، أو قبل ذلك بقليل عندما هم الخليفة عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث عند ذلك بدأت حركة تدوين الحديث في شكل أبواب . ومن ضمن هذه الأبواب باب في أخبار رسول الله ، وقد سمي هذا الباب (باب المغازي والسير) ، وقد توسع هذا الباب فأصبح يضم أخباراً عن العصر الجاهلي . كما عنى بهذا الموضوع جماعة من الصحابة والمحدثين عاشوا في تلك الفترة ، ولم يتوقف التأليف في هذا الموضوع بعد ذلك . وكان محمد بن إسحاق ، صاحب السيرة التي بين أيدينا اليوم ، قد استقر به المقام في بغداد وأتيحت له الفرصة للاتصال بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور والذي أمره أن يؤلف كتاباً في أخبار العرب . وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي : " دخل محمد بن إسحاق على المنصور وبين يديه ابنه المهدي ، فقال له أتعرف هذا يا ابن إسحاق ؟ قال : نعم هذا ابن أمير المؤمنين . قال : اذهب فصنف له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم ﷺ إلى يومك هذا . فذهب فصنف هذا الكتاب ، فقال : لقد طولته يا ابن إسحاق اذهب فاختصره . فذهب فاختصره فهو هذا الكتاب المختصر ، وألقى الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين " .^(٤١) ويشير هذا النص إلى أن المهدي طلب كتاباً في التاريخ بعامة ، ولم يطلب كتاباً في السيرة خاصة ، ومن الطبيعي أن يكون مرتكز هذا الكتاب وجوهه هو شخص رسول الله ورسالته التي فصلت بين عصرين ؛ عصر الجاهلية والعصر الإسلامي .

أي أن العصر العباسي كان فاتحة جديدة في مجال التأليف الذي يعتمد على التدوين وليس على الرواية مثلما كان الأمر في صدر الإسلام والعصر الأموي . على أن الرواية التي دونها ابن إسحاق نقلاً عن البكائي لا تحتوي على المادة التي طلبها المنصور منه . وإذا كان المنصور قد طلب اختصار الكتاب - كما يقال - فلا يُعتقد أن ابن إسحاق قد قصر الكتاب على السيرة النبوية فقط ، ولهذا فالأصوب افتراض أن ما حُفظ عن ابن إسحاق كان يقتصر على السيرة النبوية ، والتي دونها ابن هشام ؛ حيث أعاد ترتيب المادة التي بين يديه واختصر أجزاء عديدة من سيرة ابن إسحاق ، مثلما أشار هو نفسه لهذا الأمر في مقدمته للسيرة .^(٤٢) وهذه الحقيقة التاريخية تكذب دعوى ريفلين وغيره من المستشرقين في القول بأن السيرة مستفعاة من مصادر غير إسلامية كاليهودية والمسيحية والبوذية وغير ذلك من أباطيلهم ، خاصة وأن ما ورد في السيرة التي بين أيدينا هو إيجاز واختصار لما سبق أن اختصره ابن إسحاق وليس تأليفاً مستقلاً منذ البداية على غرار سير القديسين كما زعم مترجمنا في مقدمته .

ولعل هذا المدخل المؤسس لفكر المترجم يوضح لنا، منذ البداية، توجهه وموقفه من محتوى السيرة، وكيف يتدخل بذاته في النص الذي من المفترض أن يكون محايداً عند تعامله معه. وهو ما يتطلب مراجعة هذه الترجمة بدقة لفصل الغث بها عن السمين، مع إقرارنا بما بذله المترجم من جهد في هذا المجال. وفي ضوء ما ذكره ريقلين نفسه في مقدمته نجد أنه قد تعامل مع النص بحرية تامة حيث بدأ

أولاً: الحذف : أقدم ريفلين على نهج الحذف في شقين هما :

(أ) حَذَفَ السند : قام ريفلين أولاً بحذف السند من الأحاديث الواردة عند ابن إسحاق أو عند ابن هشام ، دون الاهتمام بما يعنيه هذا السند من تحقيق للرواية ودقة في النقل ، مع تأكيد إمكانية الحكم على صحة الحديث أو ضعفه من خلال مثل هذا السند .

(۱) نَجْدٌ مِثْلَانِي مُقَابِلَ قَوْلِ ابْنِ هِشَامٍ : " قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ : وَحَدَّثَنِي أَبِي إِسْحَاقُ بْنُ يَسَارَ أَنَّهُ حَدَّثَ . . . " (۱۳) نَجْدُ الْمُقَابِلِ لَدَى رِيفَلِينَ هُوَ " وَأَبْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارَ . . . " وَرَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارَ . . . " (۱۴)

(٢) وفي مقابل قول ابن إسحاق: "ويزعمون - فيما يتحدث الناس والله أعلم - أن أمنة بنت وهب أم رسول الله ﷺ كانت تحدث أنها...".^(٤٥) نجد المقابل لدى ريفلين هو "ויהי בעת הריונה וירא אל אאמנה בחזון לאמור- وحدث في أثناء حمل أمنة أنها رأت في المنام...".^(٤٦)

فوجدنا هنا حذفاً لإشارة ابن إسحاق بعدم تحققه من هذه الرواية ، وأنه استخدم الفعل (يزعمون) لتأكيد أنه لم يجد سنداً صحيحاً تماماً لهذه الرواية ، بل إنها مجرد رواية بلا سند . وقد أضعاف ريفلين هذا

الجهد لدى ابن إسحاق إذ حذف الصيغة بما يوحى بصحة الأمر وإقرار ابن إسحاق ومن ورائه ابن هشام بالحديث وبالحادثة ، وهو ما لم يحدث .

(٣) وتأكيد هذا المنهج لديه مجده في قول ابن إسحاق : " وزعم الناس فيما يتحدثون ، والله أعلم أن أمه السعدية لما قدمت به مكة أضلها في الناس . . . " ^(٥٧) وفي مقابل هذه الدقة نجد ريفلين يورد ^(٥٨) كما ذكره في قوله : " אשר הביאה אותו אמו הסעדית אל מכה להשיב אל משפחתו ותאבדה . . . " ^(٥٨) فلماذا حذف ريفلين هنا إشارة ابن هشام ومن قبله ابن إسحاق بأن الأمر غير متحقق لديها ؟ !

(٤) كما ورد في الأصل : " قال ابن إسحاق : " وزعم ليث بن أبي سليم أنهم وجدوا حجراً في الكعبة قبل مبعث النبي ﷺ بأربعين سنة ، إن كان ما ذكره حقاً ، مكتوباً فيه . . . " ^(٥٩) فأتى ريفلين بالترجمة فيما معناه " وقبل بعثه محمد ﷺ بأربعين سنة وجدوا حجراً مكتوباً عليه . . . " ^(٥٩) أي أنه حذف تشكك ابن إسحاق من صحة الخبر ونقله وكأنه حقيقة لا مرأى فيها .

وأحياناً ما يورد ريفلين جزءاً من السند دون باقي الإسناد من ذلك :

(١) في مقابل قول ابن إسحاق : " وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن رجال من قومه قالوا . . . " ^(٥١) وما أورده ابن هشام بقوله " قال ابن إسحاق : وحدثني صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن محمود بن لبيد أخي بني عبد الأشهل عن سلمة بن سلامة بن وقش . . . " ^(٥٢) نجد المقابل لدى ريفلين هو : " ועצם בן עמר בן קתאדה ספר בשם איש מבני עמר בני אלמדינה . . . " ^(٥٣) ثم يكمل حديثه قائلاً : " וזה אשר ספר סלמה בן סלאמה בן וקש מאנשי אלמדינה מן הלוחמים לצד הנביא על יד - בדר . . . " ^(٥٤)

(٢) وفي مقابل قول ابن إسحاق : " فحدثني يحيى بن عروة بن الزبير عن أبيه عروة بن الزبير عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال قلت له : ما أكثر ما رأيت قریشاً أصابوا من رسول الله ﷺ فيما كانوا يظهرن من عداوته ، قال : حضرتهم ، وقد اجتمع أشرفهم . . . " ^(٥٥) بينما حول ريفلين السند إلى : " וזה אשר ספר ערוה בן אלזביר : הייתי בתוכם באחד הימים ، והם מתאספים במקדש . . . " ^(٥٦) وهو بهذا قد خلط الأمور إذ أن الراوي هو عبد الله بن عمرو وليس عروة ، وهو ما يؤدي لإضعاف الحديث باعتبار معاصرة الراوي للأحداث الواردة في الحديث .

(٣) وورد لدى ابن إسحاق قوله : " وحدثني هشام بن عروة عن أبيه عن أمه أسماء بن أبي بكر ﷺ قالت . . . " ^(٥٧) في حين حول ريفلين السند إلى : " وروت أسماء بنت أبي بكر الصديق الخليفة الأول . . . " ^(٥٨)

فنجد أن الاكتفاء بجزء من السند يتعارض مع ما سبق أن حذفه بالكلية من ناحية ، كما أنه يحذف أول السند حيناً ويحذف آخره حيناً آخر ، ومن ناحية أخرى يحذف بجهد ابن هشام وابن إسحاق في دقة الرواية ويعمل على بلبلة ذهن المتلقي إذ يذكر سنداً أياً كان حيناً ويحذف السند تماماً في كثير من الأحيان؟!

وهذا الأسلوب من ريفلين ليس له ما يبرره إلا هواه الذاتي ، خاصة أن المصادر اليهودية نفسها تتضمن وجود مثل هذا السند فقد ورد مثلاً في " بيرقي آفوت " : " لما فرغ ربي يهوذا هناسي من تدوين مجلة سنهادرين المحتوية على الأحكام التي يحتاج إليها القضاة والحكام شرع فوراً في تدوين " فصول الأباء " وقد فعل ذلك لسيبين : أولهما ليعلم الناس جميعاً أن أحكام التوراة الشفاهية الموروثة هي صحيحة ، وأنها توصلت إلينا بطريق الإسناد والتسلسل ، لأن كل جيل من الأجيال السابقة لنا قد استلم قواعدها وأصولها من الجيل الذي سبقه وأن من واجبات كل إسرائيلي مؤمن أن يحترم كل فرد من أفراد الأئمة ، المستلمين السابقين لوصول الشريعة لعهدته ، وأن لا يكتر البحث في شخصية كل واحد من أولئك الأئمة لأن كلاً منهم كان الأعظم والأعلم والأنسب بالنسبة إلى معاصريه .^(٥٩)

كما ورد في المثنة السادسة : " يهوشاع بن براحيا ونتاي الاريلي . استلما منهما يوشاع بن براحيا " .^(٦٠)

وورد في تفسير تنخوما جزء ٦٦٦٦ الفقرة التاسعة في تفسير المزامير (مزامير ٤ / ٥) : " . . . قال رابي تنخوما برحنيلاي نقلاً عن رابي برخيا نقلاً عن رابي يوحنا . . . " .^(٦١)

وتأكيداً لهذا نجد : " ناقش الأمورائيم الرواة حكماء المشنا فيما استحدثوه من تشريعات ، فعلى سبيل المثال . . . ناقشوا لماذا قال الرباني فلان بجواز هذا التشريع ، وقال الرباني الآخر بوجوبه ؟ وما هو المصدر الذي اعتمد عليه كل منهما ؟ وهل جاء التشريع على لسان الرباني نفسه ؟ أم نقله عن رباني آخر ؟ أم أن التشريع ينسب لمدرسة رابي فلان ؟ هل قائل هذا التشريع من الثقات ؟^(٦٢)

أي أن مسألة الإسناد وضرورة التثبت من صدق الرواية واردة في المصادر اليهودية سواء في المشنا أو الجمارا أو المدراسيم بما يؤكد فساد ما ذهب إليه ريفلين ، وخروجه عن حد الإجابة والإتقان .

ولعل مرجع ذلك لديه ليس عدم أهميته للقارئ العبري ، بل أقوال المستشرقين التي اعتمد عليها ، مثل قولهم : " فقد تبين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا ، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلم بصحتها . ذلك أن الإسناد في الحالتين لا يحمل ما يثبت حجيته في مراحل سنده الأولى " وكذلك القول بأن " هنري لامنس " قد تصدى لإثبات أن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي ، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل ، لا سند له بحال . فكل تفصيل تاريخي مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من

الذاتية في نقل السيرة النبوية

القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة مستعينين في ذلك بثتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا نجد للحوادث التي رووها سنداً من الرواية التاريخية . وهكذا تصبح السيرة في مادتها مجرد " مدراس قرآني " كبير وضع وضماً لتمجيد النبي ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية " .^(٦٣)

وكذلك قولهم : " وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع في مراجعته وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً ، بل هو قد عني بذكر مصدر بعض أخباره ذكراً لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير ، وخاصة حين يكون هذا المصدر ، كما هو في كثير من الأحيان ، من أصل يهودي أو نصراني " .^(٦٤)

(ب) حذف أجزاء من المتن :

كان من نهج ريفلين في النقل حذف أجزاء من متن السيرة سواء أكانت أشعاراً أم تفسيراً لايات قرآنية أو أجزاء من السيرة ذاتها ، وذلك بدعوى ثقل ذلك على القارئ وعدم اهتمامه به . ولكن حقيقة الأمر أن الحذف كان كثيراً ما يتناول أجزاء مهمة من السيرة نذكر من بينها :

(١) حذف ما ورد حول شهادة حبرين من اليهود لمحمد ﷺ ، فلم يشر المترجم ليهود ملوك حبر على يد حبرين من أحبار اليهود سوى إشارة سريعة ، رغم إسهاب الأصل في سرد هذه الجزئية : " ثم قدوم حبرين من أحبار اليهود من بني قريظة والنضير والنجاش . . . حين سمعاً بما يريد من إهلاك المدينة وأهلها ، فقالا له : أيها الملك ، لا تفعل . . . هي مهاجر نبي يخرج من هذا الحرم من قريش في آخر الزمان ، تكون داره وقراره ، فتناهى عن ذلك " .^(٦٥)

فالمترجم يحاول حذف شهادة الحبرين بمجيء رسول الله ﷺ في آخر الزمان وهجرته إلي يثرب ، وأن اليهود يقرّون بهذا ، فهي محاولة منه لتأكيد عدم معرفة اليهود بالرسول أو نبوته أو بزمانه . . . ؟!

(٢) كما حذف المترجم قصة " تبع تبار أسعد أبو كرب " مع أهل هذيل الذين حاولوا تزيين تدمير الكعبة له وهو في طريقه إلى مكة عائداً من اليمن ؛ وذلك ليدفعوا به إلى التهلكة . وقد استشار الملك حبري اليهود في ذلك فقالا له : " ما أراد القوم إلا هلاكك وهلاك جندك . ما نعلم بيتاً لله اتخذ في الأرض لنفسه غيره . . . أما والله إنه بيت أبينا إبراهيم . وأنه لكما أخبرناك ؛ ولكن أهله حالوا بيننا وبينه بالأوثان التي نصبوها حوله ، والدماء التي يهرفون عنده ، وهم نجس أهل شرك " .^(٦٦)

فالمترجم يزيع عن كاهله احتمال شهادة أحد من اليهود ، في أي وقت من الأوقات بجرمة بيت الله الحرام في مكة ؟!

(٣) حذف قصة الأخدود الذي أقامه ذو نواس للنصارى من أهل اليمن ، ولم يذكر من هذه القصة سوى : " . . . النصارى سكان نجران الذين اضطهدهم يوسف حينما سمع باضطهاد النصارى لليهود في بلادهم . (٦٧)

وهذا إخلال بما نص عليه الأصل إذ ورد : " فسار إليهم ذو نواس فدعاهم إلى اليهودية - أي دعي نصاري نجران - وخيرهم بين ذلك والقتل ، فاخترأوا القتل ، فخذلهم الأخدود ، فحرق من حرق بالنار ، وقتل بالسيف ومثل بهم . . . ففي ذي نواس ذلك وجنده أنزل الله تعالى على رسوله ﷺ : (قتل أصحاب الأخدود) ، (٦٨)

فأين هذا من فرية المترجم ودفاعه عن ذي نواس ؟! فالحذف هنا ليتوافق مع نزاهة اليهود ، وأنهم مجرد مدافعين ومضطهدين دائماً في العالم ، فما أشد قلب الحقائق ؟!

(٤) وبدلاً من عنوان الأصل : " إخبار الكهان من العرب والأخبار من يهود والرهبان من النصارى " ، (٦٩) اكتفى ريفلين في الترجمة بالمقابل " דבר הרגום ואזהרת היוזעים הערבים " (أمر الرجم وإنذار العالمين العرب) (٧٠)

أي أن الحذف هنا كان لليهود وأخبارهم والنصارى ورهبانهم وكأن القول بمجيء الرسول ﷺ لم يكن معلوماً لليهود أو للنصارى ؟!

ثانياً : الزيادة على الأصل :

ورغم ادعاء ريفلين بأن الحذف كان للتخفيف على القارئ نجدد يسهب هو في تفاصيل لم ترد في الأصل ولا سند لها من السيرة من ذلك :

(١) عند الحديث عن السيدة آمنة بنت وهب ﷺ يقول : " ותהי אאמנה אשת חן ושכל טוב . גם היתה משוררת ותקונן שירת קינה ונה כמשפט המקוננות בכל ארצות הקדם - وكانت آمنة امرأة جميلة وذات عقل حصيف ، كما كانت شاعرة وتقرض أشعار النحيب والعويل ، كما هي عادة الندابات في جميع بلدان المشرق " . (٧١)

ولا ندري من أين لريفلين بمثل هذا القول ، كما لا ندري لماذا وصفها بالشعر بصفة خاصة ؟! هل ليلمز بذلك لكون الرسول ﷺ من بيت وُصف بالشعر ، ومن ثم بأنه شاعر وأن القرآن شبيه بالشعر ؟! (٧٢)

(٢) " وعند ولادة الطفل في منتصف الليل وضعوه تحت القدر ليحفظوه هناك حتى إنبلاج الصبح كمادة العرب في تلك الأيام ؛ لأنهم قالوا حتى لا يمسه أشرار الجن الذين يحكمون بالليل فيفسدون

الطفل. ^(٧٣) ولا ننوي من أين أتى ريفلين بمثل هذه القصة ، ولا من أين له بأن هذا من عادات العرب ؟! ^(٧٤)

(٣) عند نقله لخبر أمر عبد المطلب بجفر بشر زمزم نقل ريفلين قصتين للأمر ولنزاع قريش مع عبد المطلب ؛ كانت الأولى تذكر ضرب القداح على ما وجده عبد المطلب في البئر من ذهب وأسياف ، ثم أورد التحاكم للكهنة ورحيل أشراف قريش إليها ، وإشرافهم على الهلاك في الصحراء ، ثم عودتهم بعد نجاتهم بمعجزة الماء الذي انفجر أسفل خف جمل عبد المطلب نفسه .

ونلاحظ هنا أن ريفلين لم يعمل على جمع الروايتين كعادته أو اختصارهما، بل أتى بالقصتين منفصلتين وكأن الحادثة وقعت مرتين، ولم يدرك أن القصة واحدة؛ ولكنها وردت بروايتين الأولى عن علي بن أبي طالب عليه السلام، والثانية يقول فيها إسحاق: "فزعموا...". فالرواية الثانية غير موثقة لدى ابن إسحاق نفسه، وهو ما لم ينتبه له المترجم عند نقله لمثل هذه الحادثة، بسبب عدم اهتمامه بالسند وهو ما يؤدي لخلط واضطراب في القصة. ^(٧٥)

٤) عند حديثه عن زواج الرسول ﷺ تحت عنوان: [אִשְׁתִּי מִוְחָמַד]، يقول ريفلين: "إن خديجة قد تصرفت بمكر لأنها خافت أن يرفض والدها تزويجها من محمد؛ ولذلك فقد أقامت وليمة دعت إليها والدها ومحمد وعمه حمزة وقامت بسقي أبيها خمرًا حتى لعبت الخمر برأسه. فطلب حمزة منه تزويج ابنته لابن أخيه، فوافق والدها، ولكنه حينما أفاق من سكره ندم على قوله وغضب على ابنته؛ لكنه لم يتمكن من الحث بوعده والتراجع عن قوله." (٧٦)

وهذه القصة وردت عن "الزهري" في حين ذكر "ابن إسحاق" أن "خويلداً" كان حين ذاك قد هلك، وأن الذي زوج خديجة لرسول الله ﷺ هو عمها عمرو بن أسد، ويقال إن من زوجها هو أخوها عمرو بن خويلد. ^(٧٧) وهذه إضافات من المترجم لم ترد في متن السيرة فلماذا يوردها هنا؟ إن ذلك يجمعنا أمام إجماعات يوردها المترجم لتوجيه ذهن القارئ نحو وجهة معينة لا علاقة لها بالأصل !

(٥) "ومات أبناء محمد وهم أطفال في حياة أبيهم وهو مازال عابداً للأوثان بمكة" (٧٨) في حين أن ما ورد في الأصل هو "فأما القاسم والطيب والطاهر فهلكوا في الجاهلية" (٧٩)

فهذه إضافة من المترجم لا علاقة لها بالأصل ، بل تعد تدخلاً من المترجم في النص ؛ لأن النص
أورد لفظ (الجاهلية) ولم يورد أن الرسول ﷺ كان عابداً للأوثان - كما ذكر المترجم - فهذا على أفضل
الأحوال سوء فهم من المترجم لا يغفر له ، خاصة في ضوء معرفته باللغة العربية .

(١) 'وكتبت أسماء قبائل قريش التي قامت ببناء الكعبة في كتب العرب حتى يومنا هذا' (٨٠)
ولاندرى من أين للمترجم بكتب العرب هذه؟! سوى أنها محاولة للتشبيه بين بناء الكعبة وإعادة بناء الهيكل وأسوار القدس بعد عودة اليهود من السبي؟! ١

(٢) أسهب المترجم في الحديث عن الشعراء : " لأنه كان لكل قبيلة شاعر وبالعبرية 7671 لا بمعنى عالم 7671 لا ؛ لأنه كان يتحدث ويتحاور مع الأرواح والأشباح وهم الجن الذين يُظهرون له الغيب والخفايا . . . وكان هؤلاء الشعراء يسرون منعزلين في الوديان . . . ، فيصيبهم الجنون كمن هبطت عليه الروح ، ويسقطون وهم يصطرون ، كما كانوا يمسخون نصف شعر رأسهم بالدهن ويتركون النصف الآخر دون مسخ ، وكانوا يمدون ثيابهم لتجر على الأرض خلفهم ، أو يرتدون خفاً في إحدى أرجلهم دون الأخرى ، التي يتركونها حافية ، ويفعلون غير ذلك من الأشياء الغريبة . ووفقاً لقول الشاعر كانت القبيلة تقيم في مكان المرضى أو ترحل عنه . وبأمره كانت القبيلة تقاتل أو تسالم ، وعندما تنشب حرباً بين القبيلة وبين أعداءها ينشد الشاعر شعره ، فيمجد ويمدح قبيلته وأبطالها ويسب ويلعن كارهيها ، ويعمل أعدائها سخرية وهزواً . ويؤمن العرب إيماناً حقيقياً بأن كل من يباركه الشاعر مبارك ، وكل من يلعنه ملعون . مثلما اعتقد "بلاق بن صافور" ملك مؤاب عند مجيء "بلعام بن فاغور" ليلعن إسرائيل .

وأما لغة الشعراء 7671 لا (العالمين) 7671 لا كانت حقاً مثل لغة بلعام ، لغة بلاغية . وقد كان الشاعر مستشاراً وقاضياً . فإذا نشب خصام بين طرفين رُفِع أمرهما إليه ، وإذا مرض إنسان وجد لديه الدواء . ويكون الشاعر هو الأرفع والأرقى بين أبناء قبيلته . . . " (٨١)

ولمجد المترجم قد أسهب في الحديث عن الشعراء 7671 لا وجعل الشاعر بمعنى "المراف" أو "الرائي" 7671 لا أو 7671 لا ، وأنهم يتحاورون ويتعاملون مع الجن ، فالشاعر هو الواسطة بين الجن والبشر ، كما وصف ما يصيب الشعراء من هذيان وصرع مع ذكر أحوالهم وأفعالهم ، وأن القبائل كانت تسير بحسب أمر الشاعر وترضخ له . مع التشبيه بين ما لدي العرب وما ورد في العهد القديم من قصة بلاق بن صاغور مع بلعام بن باعور ولعنة إسرائيل ، وأن لغة الشعراء مثل لغة بلعام وأن الشاعر مستشار وقاضي كما هو الحال لدى بني إسرائيل . (٨٢) وكل هذا لم يرد في الأصل منه شيء فهذه محاولة لإضفاء الطابع العبراني والمقراشي على روح السيرة وحياة العرب في الجاهلية . وإظهار أن الشعراء مثل الفضاة عند بني إسرائيل ، ولكن المترجم أخطأ في فهم دور الشاعر ووضعه في البيئة العربية فهو يخلط بين الكاهن والمراف ، وبين الشاعر خاصة أنه يشير لمكانة بعض شعراء المملكات في الجزيرة . (٨٣) ولعله في هذا يحاول الخط من قدر الشعراء ؛ أي من أهم مقومات الحياة الثقافية لدى العرب قبل الإسلام وبعده وهو الشعر .

(٣) والجن وهم الأرواح التي كانت تعلم الغيب 7671 لا 7671 لا وتقصه على الشاعر لكونهم يكمنون بالقرب من أبواب السماء ، فلم يكن في تلك الأيام قد حيل بينهم وبين استراق السمع وإبلاغ ما سمعوه للكهان الذين يكشفونه للناس ، وذلك قبل أن يصدر الأمر بترحيلهم بالشهب وعندما أرسل الله رسوله ، كمن الجن لاستراق السمع ؛ ليجعلوا قول النبي ﷺ عبثاً . فحال الله بينهم وبين

ذلك مجاز حتى لا ينفكوا شيئاً ، كما أمر برجمهم بالشهب . وعندما سمعت الجن القرآن ، علمت أن هذا هو السبب الذي حيل من أجله بينها وبين السمع ؛ كي لا تتماثل أقوال القرآن مع أقوال (العالمين) ٥٧٦٧ ، فيخفي على أهل الأرض ما جاءهم من الله ؛ لأنهم سيقولون إن النبوة ٥٧٦٧ التي أتت بها رسول الله مثل كلام (العالمين) ٥٧٦٧ ، وأنه إذا ما أتى الجن لهؤلاء (العالمين) ٥٧٦٧ ليخبروهم فكذلك سيأتون أيضاً لمحمد ، ولن يميز الناس بينه وبينهم .

وذلك لأن أسلوب القرآن يماثل أسلوب (العالمين) ٥٧٦٧ ، وهو السجع ٥٧٦٧ أي النثر المقفى دون ميزان شعري ، بالرغم من أنه في عهد محمد كانت أوزان الشعر معروفة في الجزيرة منذ ما يربو على مئة سنة . لأنه في القرن الخامس انتشر الشعر والبلاغة في الجزيرة فأعطيا أفضل الثمار واتسعت معهما اللغة العربية . حيث نام الشعراء البارزون من العرب ؛ وهم شعراء الملققات السبع ، والذين حسب الأسطورة العربية ٥٧٦٨ كُتبت أشعارهم بالحروف المذهبة وعُلقت على جدران الكعبة تعظيماً وتشريفاً لهؤلاء الشعراء .^(٨٤)

وهنا نجد المترجم يظهر رأيه في أسلوب القرآن وأنه أسلوب سجع مشابه لأقوال (العالمين) ٥٧٦٧ ، وأنه نثر مقفى بدون وزن رغم معرفة العرب بالأوزان الشعرية منذ القرن الخامس الميلادي . وقد ضمن رأيه هذا خلال حديثه عن سورة الجن ، هو الأمر الذي لم يرد في الأصل ، بل هي محاولة من المترجم لدس السم في العسل .^(٨٥) خاصة وأنه يحاول الإيحاء في هذا الجزء بأن القرآن أشبه ما يكون بسجع الكهان ، وهو الأمر الذي أنكره العدول من سادة قريش من المشركين وعلى رأسهم الوليد بن المغيرة وغيره ، ولو كان الأمر حقاً لأذاعه العرب ، ولهاجوا القرآن من هذا المأخذ وهو ما لم يحدث ، فكيف يزعم المترجم مثل هذا الأمر؟!

٤) قال ابن إسحاق : " ثم فتر الوحي عن رسول الله ﷺ فترة من ذلك حتى شق ذلك عليه فأحزنه ، فجاءه جبريل عليه السلام بسورة الضحى ، وفيها يقسم له ربه ، وهو الذي أكرمه بما أكرمه به ما ودعه وما قللاه ، فقال تعالى (والضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى) . . . " .^(٨٦)

وفي مقابل هذا يورد ريفلين ما نصه : " آخري הדברים האלה עברו על מחמד ימים רבים ללא חזון . ויהי מתהלך נכא-רוח ונדכא מאד . ויהי תועה כמשוגע על הרי מכה , כי החל הספק בשליחותו לענות נפשו . וכמעט טרף נפשו בכפו מרוב צער ויגון . ובקוצר רוחו זמם לפול מראש צוק אל תהום רבה למען שים קץ למצוקת נפשו . כי אמר : אולי נדבק גם אליו רק אחד הג'ן . ובהעלותו על דעתו כי גם עליו נחה הרוח כעל אחד ה' יודעים ' אחזתהו פלצות . כי תעב מחמד את ה' משוררים ' הנמצאים בכל נחל . אך בעודנו מתהלך במחשבותיו אלו , והנה מצא חזון שני מלא תנחומים , ויעודו לבטוח באלהיו , הלא הוא

פרשת 'אור היום' . . . (٨٧) - وحدث بعد هذه الأمور أن مرت على محمد أيام كثيرة بلا رؤيا ، فكان يسير كسير النفس محطماً للغاية . وصار تائهاً كالمجنون على جبال مكة ، لأن الشك في صدق بعثته بدأ يعضني نفسه . بل كاد يتحرر من شدة الحزن والأسى ، وعيل صبره فعقد العزم على أن يلقي بنفسه من قمة جبل إلى هاوية سحيقة ؛ ليضع بهذا حداً لضائقته النفسية ؛ لأنه ظن أن الجن قد مسه . وحينما خطر في ذهنه أن الروح قد هبطت عليه كما تهبط على 'עליו' (العالمين) أصابته قشعريرة ؛ لأن محمداً قد سأم الشعراء الذين يهيمون في كل وادٍ .

وكل هذا الجزء ليس له مقابل في الأصل بل هو إضافة من المترجم لإثارة الشك في إيمان الرسول ﷺ وتصويره بأنه شخصية متشككة ويائسة ومهزوزة ، بما يخرج به ﷺ من حيز العظمة والعصمة في آن واحد ، وهذه الصورة التي قدمها ريفلين هنا أشبه بالشخصيات المسرحية المعقدة ، وما أبعد ذلك عن شخص الرسول ﷺ من ناحية ، وعما ورد في الأصل من ناحية أخرى .

(٥) في مقابل قول ابن إسحاق : "ثم قام به جبريل فصلى به ، وصلى رسول الله ﷺ بصلاته ، ثم انصرف جبريل ﷺ" . (٨٨) أورد ريفلين نص سورة الفاتحة كاملاً رغم أنه لم يرد في الأصل (٨٩) . بينما مجده في مقابل ذلك يحذف آيات من سورة المدثر وغيرها من الآيات الواردة في الأصل (٩٠)

ثالثاً : سوء الفهم لدى المترجم :

يرجع سوء الفهم لدى المترجم إلى سببين أولهما سوء الفهم نتيجة لعدم التدقيق في معنى الأصل ، وثانيهما سوء الفهم نتيجة لعدم الإلمام بمفردات البيئة العربية ، من ذلك :

(١) قول ابن إسحاق : "ثم شغل سلمان الرق حتى فاته مع رسول الله ﷺ بدر وأحد" . (٩١) لجاء ريفلين بالمقابل : آخري הדברים האלה עבד סלמאן עבודת שדה עד אשר גלחם עם שליח האלהים במלחמת بدر ואחד - وبعد هذه الأمور انشغل سلمان بفلاحة الأرض حتى قاتل مع رسول الله ﷺ في موقعة بدر وأحد) ؟ (٩٢) فقد جعل سلمان يشارك في الغزوتين وهو ما لم يحدث ، ولم تذكره السيرة .

(٢) ورد في معرض حديث سلمان الفارسي عن النصرانية قوله : "فقد هلك الناس ، وبدلوا وتركوا أكثر ما كانوا عليه ، إلا رجلاً بالموصل ، وهو فلان . . . " (٩٣) في حين جاء بالمقابل : כבר מתו האנשים החסידים ויקומו תחתיהם אחרים אשר עזבו את רוב מדותיהם הטובות . (٩٤) (ومات الأتقياء من الناس وخلفهم آخرون تركوا معظم خصالهم الطيبة) .

والتعبير לאזבו את רוב מדותיהם הטובות والذي يعنى (تركوا معظم خصالهم الطيبة) هو محاولة من المترجم للنهرب من وصف النصارى بالإقدام على تبديل ما بين أيديهم ، وترك أحكام كتابهم ، فأين هذا من معنى الأصل ١٩

(٣) عند ذكر حديث الرسول ﷺ مع بحيرى النصراني قال له الرسول ﷺ : " لا تسألني باللات والعزى ، فوالله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما " .^(٩٥) فجاءت الترجمة : " אל תשאלני בשם אללאת ואלעזא , חי אלהים כי לא אשטום דבר כאשר שטמתי אותך " .^(٩٦) (لا تسألني باللات والعزى ، فوالله ما أبغضت شيئاً مثلما أبغضتك) . ولا ندري هل تحويل الكلام لبحيرى خطأ طباعي ، أم سوء فهم يثير تناقضاً في العبارة ١٩

(٤) ورد في السيرة : قول الحسين بن على عليه السلام : " أحلف بالله لتصفني من حقي أولاً أو لأخذن سيفي ثم لأقومن في مسجد رسول الله ﷺ ثم لأدعون بحلف الفضول " .^(٩٧) في حين جاءت ترجمة ريفلين باستخدام صيغ الأفعال وكأن الأمر قد حدث فعلاً وليس مجرد قسم مشروط ، أي حول المترجم التهديد بالعمل إلى عمل في حد ذاته .^(٩٨) وهذا سوء فهم منه لأساليب وبلاغة اللغة العربية ١٩

(٥) ذكر المترجم أن هاشماً قد أصاب ثروة ،^(٩٩) بسبب إعالته للحجيج وسقايتهم . وهذا مخالف للأصل ؛ لأن هاشماً كان موسراً ، بل لم يُسم باسمه إلا لأنه هشم الكعك للحجيج عندما أصاب القوم عسر في عام من الأعوام .^(١٠٠)

(٦) أخطأ ريفلين في فهم لفظ (حُممة) الوارد في قول سطيج ،^(١٠١) فجعل مقابله لفظ חמה (حمامة) ،^(١٠٢) بينما ورد في السيرة (الهامش رقم ٣ ، ص ٤٢) أن الحُممة هي : الفحمة وإنما أراد فحمة فيها نار .

(٧) أخطأ ريفلين في فهم لفظ المزدلفة (مكان الحجيج) فجعل مقابلها אשר ממנו יגלושו במרוצה במלאותם את ימי החג לכל משפטיהם וחקותם .^(١٠٣) (وهو المكان الذي يندفعون فيه عدواً عند إتمامهم لأيام الحج بكل شرائعها وأحكامها) فريفلين هنا أساء الفهم لمعنى المزدلفة ، وبدلاً من الترجمة الصوتية أتى بترجمة معناها ١٩

(٨) ورد في السيرة عبارة : " لا تنزل حتى يزول أخشابها " ،^(١٠٤) في حين حولها ريفلين أثناء الترجمة إلى لا תחדל עד אשר יחדלו מסדי שמים וארץ .^(١٠٥) (لا تنزل حتى تزول أسس السماوات والأرض) ؛ أي أنه لم يدرك أن الأخشيين هما جبلان بمكة ،^(١٠٦) وليساً أسس السماوات والأرض ، حتى ولو أخذنا العبارة بمعناها المجازى باعتبار الجبال أوتاداً للأرض ، فالحديث كان عن مكة وليس عن الأرض عامة .

(٩) قال ابن إسحاق : فذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة ؓ أنها قالت : " إن أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ في النبوة ، الرؤيا الصادقة ، لا يرى رسول الله ﷺ في نومه إلا جاءت كفلق الصبح . . . " .^(١٠٧) وقد أخطأ ريفلين في نقل هذا المعنى ، إذ جاء بالمقابل (ולא ראיה שליח אלהים חלום בשנתו אשר לא בא בדמדומי הבקר)^(١٠٨) - ولا يرى رسول الله رؤيا في نومه إلا أتت في فلق الصبح) ؛ فلم يدرك المترجم دلالة التشبيه هنا فجعل لتحقيق الرؤيا في الصباح وليس تأكيد تحققها كتحقق الإصباح .

أورد ابن إسحاق حديث السيدة خديجة ؓ مع رسول الله ﷺ حينما أرادت أن تتأكد ﷺ من أن جبريل ؑ هو ملاك وليس شيطاناً بقوله : " قالت فإذا جاءك فأخبرني به قالت هل تراه ؟ فقال نعم ؛ قال (أي راوي الحديث) فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله ﷺ جالس في حجرها ، ثم قالت له هل تراه ؟ قال : لا . . . " .^(١٠٩) وفي مقابل هذا المعنى ذكر ريفلين : (ותאמר התראה؟ ויאמר כן . ותתעצב ، ותסר בגדה מעליה ומחמד יושב בחיקה . . .)^(١١٠) - قالت هل تراه ؟ فقال نعم . فحزنت ، وأزلت ثيابها من عليها وعحمد جالس في حضنها . . .) . وهنا نجد المترجم قد أسأ الفهم إذ لم يدرك أولاً : دلالة الفعل (تحسرت) ، وهو يعني : تحسّر الشعر أي سقط ، وتحسّر الطير أي أسقط ريشه . وتحسّرت فلانة أي كشفت عن وجهها . وتحسّر على الشيء أي تلهف وحزن .^(١١١) فجعل مقابله الفعل התעצב وهو فعل مقرائي يعني (حزن - اغتم - تكدر - اكترب - آسى) .^(١١٢) فاختلط الأمر على المترجم ولم يدرك الفرق في المعنى بين الفعل المتعدي بذاته ، وبين الفعل المتعدي بحرف الجر (على) .

ثانياً : لم يدرك المترجم دلالة التعبير (ألقت خمارها) والمراد به كشف النقاب عن الوجه والنحر فقط ، في حين جاء المقابل ותסר בגדה מעליה وهو يعني (نزع ثيابها) ، وهذا المعنى لم يرد في الأصل إذ كيف لإحدى شريفات قريش بل والعرب أن تتعري من ثيابها وهي تعلم بوجود كائن من جنس آخر أمامها ؟!

(١٠) أورد ريفلين عنواناً هو : "אסלאם חמזה בן עבדאלמטלב ועמבה בן רביעה - إسلام حمزة بن عبد المطلب وعتبة بن ربيعة " .^(١١٣) وذلك في مقابل ما ورد في الأصل : " قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله ﷺ " .^(١١٤) والمترجم بهذا العطف بين الشخصيتين حمزة وعتبة يدخل كلتا الشخصيتين في الإسلام وهذا مخالف للحقيقة ؛ ذلك أن حمزة ؓ هو الذي أسلم بينما ظل عتبة على شركه ولم يسلم بدليل ما أورده ابن إسحاق بعد ذلك من ذكر لعتبة وأخوه شيبة وغيرهما من كبار المشركين في جدالهم لرسول الله ﷺ ، وكذلك أن عتبة كان ضمن قتلى قريش يوم بدر حسبما أورده ابن إسحاق عن حميد الطويل عن أنس بن مالك ؓ قال : " سمع أصحاب رسول الله ﷺ من جوف الليل وهو يقول يا أهل القليب يا عتبة بن ربيعة ، يا شيبة بن ربيعة ، يا أمية بن خلف . . . هل وجدتم ما وعد ربكم

حقاً". (١١٥) فالترجم هنا قد خلط الأمور وأخل بالحقائق التاريخية عن عمد ، وسبب ذلك سوء الفهم لديه وعدم الالتزام بالأصل الذي يفرد لحمزة ﷺ عنواناً منفصلاً "إسلام حمزة رحمه الله" . خلافاً لما سبق إيراد من عنوان منفصل لعتبة .

(١١) عند حديث ريفلين عن مرضعة الرسول ﷺ يقول : "لأن الموضع البدوية كانت صحيحة فترضع الطفل لبناً صحيحاً ، فيصبح رجلاً قوياً ذا بأس ، فطلب عبد المطلب مرضعة لحفيده" . (١١٦)

وهذا سوء فهم إذ لم يدرك ريفلين طبيعة البيئة العربية وعاداتها ودوافع هذه العادات ؛ ذلك أنه يذكر في دفع أشراف قريش وغيرهم من أشراف العرب أولادهم إلى المراضع أسباباً : أحدها : تفرغ النساء إلى الأزواج ، كما قال عمار بن ياسر لأم سلمة ﷺ ، وكان أخاها من الرضاعة حين انتزع من حجرها زينب بنت أبي سلمة ، فقال دعي هذه المقيوحة التي أذيت بها رسول الله ﷺ .

وثانيها : قد يكون ذلك منهم لينشأ الطفل في الأعراب فيكون أفصح لساناً وأجلد لجسمه وأجدر ألا يفارق الهيئة المعدية ولقد قال رسول الله ﷺ لأبي بكر ﷺ حين قال له : ما رأيت أفصح منك يا رسول الله ؟ فقال - ﷺ - وما يمنني وأنا من قريش ، وأرضعت في بني سعد .

ومما يؤكد وجهة النظر هذه عبر التاريخ قول عبد الملك بن مروان : أضربنا حب الوليد ؛ لأن الوليد كان لحناً وكان سليمان فصيحاً ، لأن أم الوليد أبت أن يتركها ابنها ، في حين أن سليمان وغيره من إخوته سكنوا البادية فتغربوا ثم أدوا فتأدبوا. (١١٧)

فهذا سوء فهم من المترجم لطبيعة البيئة العربية وعدم إلمامه التام بالثقافة العربية ، ثقافة النص المصدر .

(١٢) عند حديث ريفلين عن اخوة الرسول ﷺ من الرضاعة يقول : "واسم ابنها عبد الله بن الحارث ، وهو أخو محمد من الرضاعة واسم أخته أنيسة بنت الحارث ، وكانت أخته من الرضاعة ، ودون الأمر لتخليد هذه الذكرى ؛ فقد ورد في القرآن أن المرضعة تُعد أماً للطفل ويصبح أولادها إخوة له. (١١٨)

ولم يدرك ريفلين أن القرآن لا يخلد ذكرى خاصة ، بل إن حكم الرضاع حكم عام باعتبار أن المشاركة في الحياة في الصغر يولد الإحساس بالاخوة الحقة والألفة .

(١٣) تحت عنوان فرعي ذكره ريفلين وهو (هاشم) أورد المترجم "ثم انتقلت البركة من عبد شمس وصارت لهاشم الابن الأصغر" . (١١٩)

فالمترجم أورد هنا تعبيراً عبرياً وهو نقل البركة من الابن للآخر (كما حدث في قصة يعقوب وعيسو). ولا مجال لهذا المفهوم لدى العرب ، خاصة وأن سبب تحول السيادة إلى هاشم بدلاً من عبد

شمس كان منطقياً وأورده ابن إسحاق بقوله : " وذلك أن عبد شمس كان رجلاً سفاراً فلما يقيم بمكة ، وكان مقلداً ذا ولد^(١٢٠) . فلهذا السبب انتقل الشرف والرياسة لهاشم ، ولم يرد لدى العرب ذكر للبركة ومفهومها العبري ، ولا لظلم الأخ لأخيه (خاصة في السيرة) بل كان الأمر بالتراضي والمنطق .

رابعاً : الخطأ في النقل الصوتي بين العربية والعبرية :

رغم أن ريفلين حدد في نهاية مقدمته عدة قواعد للنقل الصوتي لأسماء العلم بين العربية والعبرية ، إلا أنه لم يتمكن من الالتزام بها دائماً ، ويتضح هذا في :

(١) نقل ريفلين اسم " الأسود بن مقصود " .^(١٢١) بالمقابل אַלְסוּד בֶּן מִקְסוּד^(١٢٢) والخطأ هنا في النقل العبري الذي حول القاف إلى جيم .

(٢) نقل ريفلين اسم (عبد المطلب بن هاشم) ،^(١٢٣) بالمقابل עבד אלמטלב בן השאם (كذا)^(١٢٤) فلماذا الخطأ الصوتي بالإبدال هنا بين الألف والشين ومن جهة أخرى خطأ في التشكيل بالفتح بدلاً من الكسر في الأصل . وقد تكرر نفس هذا الخطأ אַלְسוּد^(١٢٥)

(٣) نقل ريفلين اسم (خويلد بن وائلة) ،^(١٢٦) بالمقابل בֶּן וַאֲתִילָה^(١٢٧) وذلك رغم أنه ورد في الهامش أن الاسم في سائر الأصول بالهمزة فجاء بالثاء مقابلها ، فلماذا؟

(٤) نقل ريفلين اسم (إرم) فجعل مقابله אֶרֶם ،^(١٢٨) حيث أخطأ في النطق

(٥) نقل ريفلين اسم نزار بالمقابل נֶזַר^(١٢٩) حيث أبدل الزاء بحرف الصاد .

(٦) نقل ريفلين اسم (السَّمِيدَع) بالمقابل אֶלְסִמִּידַע وهذا خطأ في النطق حيث حول حرف الباء الساكنة إلى حركة الكسر الطويل .^(١٣٠)

(٧) أخطأ ريفلين في نقل اسم (عبد الملك) ،^(١٣١) فجاء بالمقابل עבד אלמלך^(١٣٢) فخلط بين لفظي الملك والمالك .

(٨) نقل ريفلين اسم (بني هذل) بالمقابل בְּנֵי הַזֵּל^(١٣٣) فأخطأ بتحريك الدال الساكنة .

(٩) نقل ريفلين اسم (خولان) ،^(١٣٤) بالمقابل חוֹלָן^(١٣٥) حيث أخطأ بإبدال حرف الواو مكان اللام .

(١٠) نقل ريفلين اسم (عُمَيَّانِس) ،^(١٣٦) بالمقابل עִמְיָאֵס^(١٣٧) فأخطأ في حذف الباء ، مع خطأ في النطق .

الذاتية في نقل السيرة النبوية

(١١) نقل ريفلين اسم (مارية القبطية). ^(١٣٨) بالمقابل מְרִיָּם הַקּוֹפְטִיָּת ، ^(١٣٩) وهذا خلط في دلالة الاسم باعتبار أن المارية يتخفيف الياء تعنى البقرة الفتية ، وبالتشديد : الملساء . ^(١٤٠)

(١٢) نقل ريفلين اسم (عبيد الله بن جحش) ^(١٤١) بالمقابل עבד אללה בן ג'חש ، ^(١٤٢) فخلط بين عبد الله وبين عبيد الله والثانية للتصغير .

النتائج

• ونخلص من ذلك إلى أن :

- (١) تسيطر الروح الاستشراقية السلبية على المترجم أكثر من المنهج العلمي الموضوعي .
- (٢) كشفت الأخطاء اللغوية وسوء الفهم عن عدم قدرة المترجم على الإلمام بأدوات بحثه سواء التاريخية أو اللغوية بشكل دقيق .
- (٣) تدخل المترجم في النص لم يكن هدفه ، كما زعم ، التفسير والإيضاح ، بل كان هدفه الأساسي الإساءة للسيرة ولصاحبها ولشخص الرسول ﷺ ، وللإسلام بعامه ؛ وذلك باعتبار المترجم هنا هو الذات الفاعلة التي يجب الإنصات إليها وقبول ما تقوله تحت ستار الموضوعية المزعومة الزائفة .
- (٤) إن ما أقدم عليه المترجم من تدخل بالتشويه في متن السيرة ، رغم الجهد الكبير الذي بذله ، يؤكد أن المستشرقين مازالوا حتى الآن في حاجة لمراجعة أنفسهم والبدء بحوار موضوعي مع الآخر ، الذي يمثل الإسلام هنا ، وذلك إذ أرادوا تحقيق نوع من التواصل الحضاري كما يرددون الآن في إعلامهم ، خاصة وأن الصورة المشوهة عن الإسلام في الفكر الغربي بصفة عامة جاءت نتيجة لعدم التزامهم بالأمانة والدقة العلمية التي كثيراً ما يتشدقون بهما ، ولعدم رجوعهم للمصادر الإسلامية العربية التي تخدم أبحاثهم بالرغم من معرفتهم بهذه اللغة وإتقان بعضهم لها .
- (٥) عمل المترجم على الخط من مكانة العرب والشعر العربي بما أسهب فيه من ذكر لمثالب الشعر والشعراء وهو ديوان العرب ، بل واجتهد في نفي وجود حياة ثقافية لدى العرب قبل الإسلام
- (٦) ضرورة المراجعة الجادة لأعمال المستشرقين والإقدام على ترجمة السيرة وغيرها من المصادر الإسلامية إلى اللغة العبرية بمجهود مسلم عربي للخروج عن دائرة الاستشراق ورؤيته السلبية للإسلام ولرسوله ﷺ .
- (٧) عدم الاعتداد بما يذكره كل مستشرق من دقة وموضوعية وإخضاع كل ما يكتب حتى ولو كان مدحاً في الإسلام للنقد العلمي حتى لا تكون محاولة من المستشرقين لدس السم في العسل .

الهوامش

- (١) عامر الزناتني الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم دراسة لغوية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب - جامعة عين شمس ، ١٩٩٨ ، ص ١ .
- (٢) فوزي عطية محمد : علم الترجمة مدخل لغوي ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٦ ، ص ٥ . عامر الزناتني الجابري : مرجع سابق ، ص ٣ . أيوب يعرب المرزوقي : " الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية " ، بحث ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها ، بيت الحكمة ، تونس ، ١٩٨٩ ، ص ٣٤ وما بعدها . رضاد حامد الجمل : " التنمية والترجمة من الفن إلى الصناعة " ، بحث ضمن ندوة الترجمة ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ص ١٠٢ .
- (٣) جورج مونات : المسائل النظرية في الترجمة ، ترجمة لطيف زيتوني ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ط ١ ، ص ٦٠ ، ٦١ .
- (٤) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة ، ترجمة محمود إسماعيل صيني ، دار المريخ ، ١٩٨٦ ، ص ١٢١ .
- (٥) المرجع السابق : ص ١٨٥ ، ١٨٦ . يوثيل يوسف عزيز : مبادئ الترجمة من الإنجليزية إلى العربية ، بيت الموصل ، العراق ، ١٩٩٠ ، ص ٨ .
- (٦) رضاد حامد الجمل : مرجع سابق ، ص ١٠١ . سلماان مزالحة : ترجمون بصيدي الدرر ، الرضات أونيفرسيتي تالابيب ، نبعث حبيبة ، 1993 عم' 12 .
- (٧) د. فوزي عطية محمد : مرجع سابق ، ص ٦٢ ، ٩٢ . محمد عجينة : " نظريات الترجمة " ، بحث ضمن الترجمة ونظرياتها ، مرجع سابق ، ص ٢٥٦ . عامر الزناتني الجابري : مرجع سابق ، ص ١٦ .
- (٨) فوزي عطية محمد : مرجع سابق ، ص ٢٢ .
- (٩) عامر الزناتني الجابري : مرجع سابق ، ص ٣١ وما بعدها .
- (١٠) المرجع السابق : ص ٤١ وما بعدها .
- (١١) Theodore Savory , The Art of Translation , p 26, 27 .
- (١٢) ثابت عيد : ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الألمانية بين كرم المستشرقين وجهود المسلمين ، مجلة أكتوبر ، نوفمبر ١٩٩٥ ، ع ٩٩٣ ، ص ٤٢ .
- (١٣) عامر الزناتني الجابري : مرجع سابق ، ص ٧٨ .
- (١٤) د. حماد الدين خليل : المستشرقون السيرة النبوية ، (بحث مقارنة في منهج المشرق البريطاني مونتغمري وات) ، دار الثقافة ، الدوحة ، ١٩٨٩ ، ص ٦ .
- (١٥) المرجع السابق : ص ١١ .
- (١٦) (١) האנציקלופדיה העברית ، חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ ירושלים ، חש"ג ، תל אביב ، כ' 30 עמ' 1000 . יוסף יואל ריבלין : אלקוראן תרגום מערבית ، הוצאת דביר ، חשכ"ח ، הדפסה שניה ، עמ' ٧٨-٧٩ .
- (١٧) د. هشام فوزي عبد العزيز : (مدرسة الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية في القدس ١٩٢٦-١٩٤٨ مقال ، عالم الفكر ، مج ٢٦ ع ١ يوليو / سبتمبر ١٩٩٧ ، ص ٢٥٥ .
- (١٨) د. هشام فوزي عبد العزيز : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .
- (١٩) (١٨) יוסף יואל ריבלין : שם . ד . هشام فوزي عبد العزيز مرجع سابق ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ .
- (٢٠) عامر الزناتني الجابري : إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم - دراسة نقدية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب - جامعة عين شمس ، ٢٠٠٤ .
- (٢١) (٢٠) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד ، הוצאת מצפה ، תל אביב ، 1932 ، חלק ראשון עמ' 9 .
- (٢٢) המקור שעבר ، עמ' 5 .

- (٢٢) המקור שעבר , עמ' 9 .
- (٢٣) שם .
- (٢٤) שם .
- (٢٥) שם .
- (٢٦) המקור שעבר , עמ' 10 .
- (٢٧) שם .
- (٢٨) د. حماد الدين خليل : مرجع سابق ، ص ٦ .
- (٢٩) المرجع السابق : ص ٧ .
- (٣٠) المرجع السابق ، نفسه .
- (٣١) المرجع السابق : ص ٨ .
- (٣٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 6 .
- (33) המקור שעבר , עמ' 5 .
- (34) המקור שעבר , עמ' 6 .
- (35) המקור שעבר , עמ' 6 , 7 . הערה מס' 1 .
- (36) המקור שעבר , עמ' 8 .
- (37) يوسف هوروفيتش ، المغازي الأولى ومؤلفوها ، ترجمة د. حسين نصار ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط ٢٠٠١ ، ص ٢٠١ .
- (38) دائرة المعارف الإسلامية مج ١٢ ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٧ .
- (39) المرجع السابق : مج ١٢ ، ص ٤٤٧ .
- (40) المرجع السابق : مج ١٢ ، ص ٤٤٩ .
- (41) د. نيلة إبراهيم : السيرة النبوية بين التاريخ والخيال الشعبي ، عالم الفكر ، مج ١٢ ، ع ٤ ، الكويت ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ .
- (42) للمرجع السابق ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ .
- (43) السيرة النبوية لابن هشام : تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، دار الفنى ، السعودية ، ١٩٩٩ ، ط ١ ، ص ١٧٧ .
- (44) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 42 .
- (45) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٧٨ .
- (46) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
- (47) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٨٧ .
- (48) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 51 .
- (49) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢١٤ .
- (50) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 20 , 61 . السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٠١ .
- (51) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٢٨ .
- (52) المرجع السابق ، نفسه .
- (53) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 67 .
- (54) המקור שעבר , עמ' 68 .
- (55) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٣٠١ .
- (56) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 93 .
- (57) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .
- (58) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 78 .

- (٥٩) التلمود، أصله وتسلسله وآدابه ترجمة د. شمعون مويال تقديم د. ليلي أبو المجد مراجعة د. رشاد عبد الله الشايب - للدار الثقافية ص ١ ، ط ١ ٢٠٠٤ م ، ص ١٠٨ .
- (٦٠) المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
- (٦١) د. ليلي إبراهيم أبو المجد : 'وكيف أصبح جبريل عليه السلام عدواً لليهود، دراسة في توالد التفسير والمرويات اليهودية' ، رسالة المشرق ، مج ١٤ ، ٢٠٠٤ م ، مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ص ٣٥ .
- (٦٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .
- (٦٣) دائرة المعارف الإسلامية ، مج ١٢ ، ص ٤٤٨ .
- (٦٤) المرجع السابق ، مج ١٢ ، ص ٤٥٢ .
- (٦٥) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٤٨ ، يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 14 .
- (٦٦) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٥١ ، ٥١ - يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، ش .
- (٦٧) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، ش .
- (٦٨) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٦٢ .
- (٦٩) السابق ، ص ٢٢١ .
- (٧٠) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 64 ، ועוד .
- (٧١) המקור שעבר ، عم' 41 .
- (٧٢) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٧٦ وما بعدها .
- (٧٣) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 42 .
- (٧٤) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٧٨ .
- (٧٥) السابق : ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ - يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 36 ، 37 .
- (٧٦) המקור שעבר ، عم' 58 .
- (٧٧) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٠٨ (هامش ٢ ، ٣) - محمد حسين هيكل : حياة محمد ، دار المعارف ، ط ١٩ ، ص ١٢٢ .
- (٧٨) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 59 .
- (٧٩) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٠٩ .
- (80) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 60 .
- (81) המקור שעבר ، عم' 64 ، 65 ، ועוד .
- (82) המקור שעבר ، عم' 65 .
- (83) המקור שעבר ، عم' 66 .
- (84) ش .
- (85) המקור שעבר ، عم' 65 ، 66 . السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٢٢ .
- (86) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
- (87) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 83 .
- (88) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٥٨ .
- (89) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 84 .
- (90) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٣١٠ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ . يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 92 ، 100 ، 101 .
- (٩١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٣٦ .
- (٩٢) يوسف يואل ريبلي : حיי مוחמד ، عم' 74 .
- (٩٣) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٣٢ .

- (94) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 71 , 72 .
- (95) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 201 .
- (96) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 55 .
- (97) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 156 , 157 .
- (98) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 32 .
- (99) המקור שעבר , עמ' 33 .
- (100) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 157 .
- (101) הסביב , ע' 43 .
- (102) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 15 .
- (103) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 101 - יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 20 .
- (104) הסביב , ע' 214 .
- (105) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 61 .
- (106) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 214 האמש 2 .
- (107) הסביב , ע' 249 .
- (108) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 80 .
- (109) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 253 .
- (110) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 82 .
- (111) الزخشي : أساس البلاغة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ، مايو 2003 ، ج 1 ، ص 173 (مادة ح س ر) . مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، ط 3 ، ج 1 ، ص 178 (مادة ح س ر) .
- (112) אברהם אבן שושן : המלון העברי המרוכז , הוצאת קרית ספר , ירושלים , 1993 , ע' עצב , התעצב . דוד שגיב : מלון עברי - ערבי , הוצאת , שקן , ירושלים וחל אביב , 1990 , ע' עצב , התעצב .
- (113) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 94 .
- (114) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 304 , 305 .
- (115) הסביב , ע' 619 .
- (116) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 48 .
- (117) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 183 , האמש 3 .
- (118) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 49 .
- (119) המקור שעבר , עמ' 32 .
- (120) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 157 .
- (121) הסביב , ע' 45 .
- (122) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 45 .
- (123) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 73 .
- (124) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
- (125) המקור שעבר , עמ' 46 .
- (126) הסירה הנבייה לבינ השאם , ע' 75 .
- (127) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 47 .
- (128) הסביב , ע' 34 , המקור שעבר , עמ' 15 .
- (129) הסביב , ע' 38 , המקור שעבר , עמ' 18 .
- (130) הסביב , ע' 134 , המקור שעבר , עמ' 24 .

الذاتية في نقل السيرة النبوية

- (١٣١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢١٧ .
(١٣٢) يوسف يואل ريبلين : حיי מוחמד , עמ' 62 .
(١٣٣) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٢٩ ، המקור שעבר , עמ' 69 .
(١٣٤) السابق ، ص ١٠٣ .
(١٣٥) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 21 .
(١٣٦) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٠٣ .
(١٣٧) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
(١٣٨) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٠٩ .
(١٣٩) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 58 .
(١٤٠) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٣٤ ، هامش ٦ .
(١٤١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .
(١٤٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 77 (مربعين) , עמ' 78 .

المنظور الديني للصراع

في فتاوى الحاخامات اليهود

المنظور الديني للصراع على الأرض

في فتاوى الحاخامات اليهود

د. عمرو عبدالعالي علام*

مقدمة البحث

يلعب الحاخامات (*) اليهود؛ كممثلين للديانة اليهودية بطابعها الكهنوتي المغلق، دوراً مهماً ورئيسياً في تشكيل الوعي الديني والسياسي داخل المجتمع الإسرائيلي، فالحاخامات اليهود في كل مكان داخل المجتمع الإسرائيلي.. في المحكمة الشرعية، وفي دور العبادة، وفي الجيش، وفي الكنيس، يرفضون ويقررون ما يشاءون.

وثمة نظرة عابرة نجاه دور الحاخامات داخل المجتمع الإسرائيلي، تكشف لنا عن مدى الرعب الذي يتأجج في قلوب اليهود من فتاوى هؤلاء الحاخامات التي تعد أمراً واجب التنفيذ دون أدنى مناقشة أو اعتراض، لاسيما وأن من أهم وصايا اليهودية (التخذ لنفسك حاخاماً)؛ وهو الأمر الذي استغله الحاخامات ونجحوا في زيادة عدد اليهود المتدينين بضم عشرات اليهود المأزومين نفسياً واجتماعياً إلى معسكرهم الديني، علاوة على دعواهم بزيادة النسل، حتى وصل عدد بعض الأسر اليهودية المتدينة إلى عشرة أو ثلاثة عشر فرداً.

ويمكن القول، إن الحاخامات اليهود المتطرفين أقاموا دولة داخل دولة - إن صح التعبير - وتغلغلوا في شتى نواحي الحياة وفرضوا كلمتهم، وعرضوا حياة المسؤولين الإسرائيليين بما فيهم رئيس الوزراء للخطر. ومن هنا تبقى الفتاوى الخاصة بـ "أرض الميعاد" مسألة غاية في الخطورة، تشكل في النهاية إشكالية معقدة ومتشابكة من المنظور الديني للصراع، خاصة وقد اتخذ الحاخامات اليهود من فكرة "الوعد الإلهي" بالأرض ذريعة من أجل دفع الإسرائيليين نحو التمسك بهذه الأرض التي وعدهم بها الرب حسب ادعائهم، واتخذت فتاواهم منحى خطر نجاه التعامل مع الفلسطينيين أصحاب هذه الأرض بكل قسوة وعنف. ولم تكن رائحة القتل والهدم والتخريب التي تنبعث من فتاواهم مصدر رعب أو خوف بالنسبة للآخر (الفلسطيني) بقدر ما مثله من كابوس ومظهر من المظاهر الصارخة التي تحتاج المجتمع الإسرائيلي وتشكل في النهاية تصعيداً يكمن وراءه خلفية عقائدية عنصرية.

* مدرس الأدب العبري الحديث والمعاصر - كلية الآداب / جامعة المنوفية.

المنظور الديني للصراع على الأرض

لقد شكلت فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين وجدان النفسية الإسرائيلية المتدينة، وتعاضمت، إلى أن تخطت حدود المعقول، حينما تحدثت عن إهدار الدماء، حتى لليهودى، فى سبيل المحافظة على (الأرض المقدسة) معتمدين فى ذلك على بعض النصوص المقدسة التى يأمر فيها الرب بقتل النساء والأطفال وتخريب المرتفعات، مثلما جاء فى بعض النصوص التوراتية.

وقد دار سجال واسع بين الحاخامات اليهود فى إسرائيل حول مفهوم "تقديس الأرض"، حيث طالب الحاخام "عوبديا يوسف" الزعيم الروحي لحركة "شاس" بالانسحاب من الأراضى المحتلة لإنقاذ حياة اليهود عملاً بمفهوم לפי דברי משה (بيكوح نيفش)، أى احترام حياة اليهود والمحافظة عليها، وقد أيدته بعض الحاخامات فى رأيه واقتبسوا من النصوص التوراتية ما يؤيد وجهة نظرهم: "أشهد عليكم اليوم السماء والأرض. قد جعلت قدامك الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختر الحياة لكى تحيا أنت ونسلك" (التثنية ٣٠: ١٩). وقد عارضه بعض الحاخامات المتطرفين، وجاءوا بنصوص من العهد القديم لتخدم رؤيتهم: "كلم بنى إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم وتبيدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم" (العدد ٣٣: ٥١-٥٢).

ونلاحظ هنا، أننا أمام موقفين، يتسم أحدهما بالتطرف والآخر بالاعتدال، وكلاهما وجد فى العهد القديم ما يخدم موقفهما. ورغم ذلك، فإن الأرض بالنسبة للحاخامات المتطرفين، هى المطلق، والحفاظ عليها يجب كل القيم الأخرى، ومنها حياة اليهود أنفسهم، وقد اقتنع الحاخام "عوبديا يوسف" فيما بعد بهذا الموقف المتطرف وعدل عن موقفه وانضم إلى مبدأ "تقديس الأرض" والمحافظة عليها.

ومن هنا، تبقى فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين، من المنظور الديني للصراع، خطراً كبيراً على مستقبل الصراع العربى الإسرائيلى من ناحية، والصراع الفلسطينى الإسرائيلى، من ناحية أخرى.

وثمة سؤال قد يطرح بشأن الحدود الفاصلة بين الحاخام المتطرف والحاخام المعتدل على المستويين الدينى والسياسى .. وهو سؤال يمكن الإجابة عليه، إذا أدركنا أن التطرف نهج دينى يتسم بعلاقة وطيدة بين عقيدة المرء الأساسية وبين سلوكه السياسى الذى يسعى من خلاله لتحقيق رؤيته الدينية التى يؤمن بها ولا يستطيع أن يساوم عليها. وهنا تبدو العضلة الرئيسية بين السياسة وطبيعتها المتلونة والمتغيرة بتغير الظروف والأحداث، وبين الواقع الدينى الذى يؤمن به المتطرف حين يمارس السياسة أو حتى حين يعلق عليها ويبدى رأيه فيها.

المنظور الديني للصراع على الأرض

ومن هنا تكمن أيضاً خطورة التداخل بين الدين والسياسة في دولة مثل إسرائيل، لأن الأحزاب الدينية أو حتى الجماعات المتطرفة تبنى ممارستها السياسية على مقتضيات لا تقبل المساومة أو التسوية، وهو أمر يتعارض تماماً مع طبيعة الممارسة السياسية ومع طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي.

أما الاعتدال، فهو عكس كل ما سبق، فهو يأخذ من العقيدة الدينية ما يحافظ على حياة الإنسان ولا يدفع به نحو الهلاك، ويحاول أصحابه أن يحققوا التوازن بين الدين والسياسة؛ وهو ما يفعله حزب "ميماد" الديني في إسرائيل، والذي يعد رمانة الميزان بين القوى المختلفة في الحكومة الإسرائيلية.

ونجد الإشارة هنا، إلى أن هذا البحث سوف يركز على تناول الفتاوى الصادرة عن الحاخامات اليهود المتطرفين، الذين ينتمون إلى المؤسسة الحاخامية الرسمية في إسرائيل، أو ممن ينتمون من حيث فتاواهم إلى رؤى اليمين الإسرائيلية المتطرف... وقد أثرنا أن نأتى بهذه الفتاوى المتطرفة والخاصة بالصراع على الأرض، بصرف النظر عن الإلتصاف الحزبي أو السياسية لهؤلاء الحاخامات. فقد وجدنا أن فتاواهم لا تعبر دائماً عن المبادئ العامة للحركة التي ينتمون إليها خاصة إذا كانت هذه المبادئ لا تتسم بالشدّة في مسائل المفاوضات والصراع على الأرض، شأنهم في ذلك شأن الأحزاب الدينية التي تتلون سياساتها بطبيعة المرحلة السياسية التي تمر بها، أو بطبيعة المتطلبات التي تسعى الأحزاب الدينية لتأمينها حيث لا تدخر الحركات الدينية في إسرائيل جهداً في تأمين الميزانية اللازمة لتمويل مؤسساتها التعليمية والاجتماعية المنتشرة في كافة المناطق، لذا فهي لا تردد سياسياً في الانضمام إلى أية حكومة توفر لها الميزانيات اللازمة للحفاظ على مؤسساتها المختلفة، وعلى الرغم من مشاركتها في المؤسسات السياسية الرسمية، إلا أنها تنطلق في مواقفها السياسية من ايدولوجيتها الدينية.

وعلى سبيل المثال، فقد صوت حزب "شاس" الديني ضد اقتراح قدم في الكنيست في الثامن والعشرين من مارس ٢٠٠٥ يقترح تمثيل استفتاء عام حول خطة "فك الارتباط" قبل الانسحاب من غزة، وذلك على الرغم من أن المبادئ الأساسية لحركة "شاس" تقر بضرورة عمل (استفتاء عام) قبل الانسحاب من أي جزء بالأراضي المحتلة.

كما أن هذا البحث، سوف يركز أيضاً على الفتاوى الخاصة بالحاخامات المتطرفين في إسرائيل ممن لا يرون حلاً للصراع على (الأرض المقدسة)، لاسيما وأن الأصوات المعتدلة في إسرائيل ليس لها من القوة التي تحدثها أصوات الحاخامات المتطرفة التي تقر بمبدأ تقديس الأرض، وترفض الحوار أو التفاوض، لاسيما وأن ميزان القوى دوماً في صالح الحاخامات المتطرفين الذين تؤثر فتاواهم وأقوالهم بكل قوة في وجدان الشخصية اليهودية الإسرائيلية المتدينة غالباً والعلمانية أحياناً، خاصة وأنها تحمل تحذيراً وتهديداً في آن واحد.

المنظور الديني للصراع على الأرض

وهذا البحث، يحدد لنا تاريخياً، علاقة الحاخامات اليهود بالصهيونية والدولة ومدى نفوذ الحاخامات داخل المجتمع الإسرائيلي، واستخدام فكرة "الوعد الإلهي" بالأرض، كمبرر لقتل (الأخر) الفلسطيني، في فتاوى الحاخامات اليهود، وموقف الحاخامات اليهود من الاتفاقيات المبرمة مع الفلسطينيين، وخاصة خطة "فك الارتباط" . . . في محاولة لاستقراء مدى ما يمكن أن تصل إليه حلول الصراع في ظل مثل هذه الفتاوى الحاخامية التي تحرم ما تشاء وتهدر دماء من تشاء، وتعطي الفرصة للمماطلة في حل الصراع على الأرض .

وبناء على ما سبق تم تقسيم محاور هذا البحث على النحو التالي :

أولاً: علاقة الصهيونية والدولة بالحاخامات اليهود:

نظر المؤرخون اليهود؛ منذ البداية للحركة الصهيونية، على أنها حركة قومية علمانية، على غرار الحركات القومية الأوروبية، التي نشأت في القرن التاسع عشر. ولكنهم كانوا يدركون تماماً أن الأيديولوجية الصهيونية تفتقر إلى العديد من المقومات الأساسية للحركات القومية، مثل اللغة والأرض. ومن هنا صارت الأيديولوجية الصهيونية، إشكالية معقدة بالنسبة لبعض المؤرخين في كيفية تصنيفها بين سائر الأيديولوجيات، وتساءل الكثيرون، هل يمكن النظر إليها كأيديولوجية علمانية تختص بشئون اليهود فحسب ومحاول إخراجهم من مستقع الدين واليهودية؟ وهل يمكن ربط الصهيونية بالتاريخ العام لليهود وبتراثهم الديني أيضاً؟ وهل هناك ثمة تعارض ما بين هذه الأيديولوجية كحركة علمانية وبين الدين اليهودي متمثلاً في الحاخامات اليهود؟.

إنها تساؤلات أثارت، في بداية الأمر، نوعاً من الارتباك بين المؤرخين، وذلك قبل أن تستقل الصهيونية لطار اليهودية وتبنى كثيراً من الاتجاهات السياسية والدينية والثقافية على كافة الأصعدة، وباختلاف روادها لتجاه مناحي التقدم نحو تحقيق الهدف في إقامة وطن لشتات اليهود.

ويبقى السؤال: "هل يمكن النظر للحركة الصهيونية، على أنها حركة قومية تعبر عن الواقع السياسي لليهود ومتأثرة بالحركات القومية الأوروبية، التي نشأت بينها أم أنها حركة دينية نابعة من الفكر اليهودي، ومستمدة لأفكارها ونظرياتها من التراث اليهودي؟" ^(١).

ولما كانت الجماعات اليهودية تشكل مجموعة من الأقليات الإثنية المتناثرة عبر التاريخ، فإن تصادماً كان لابد من حدوثه، بين تلك الأيديولوجية كحركة علمانية وبين بعض الحاخامات اليهود آنذاك، فمن نظروا إلى هذه الأيديولوجية على أنها نوع من الزندقة والكفر، ورأوا أنها تعجل بنهاية اليهود، وأنها مخالفة لشريعة الرب.

أما البعض الآخر؛ فقد اعتبرها وسيلة أو آلة تمهد الأرض لقدم المسيح المخلص،^(١) فبعض اليهود يرفضون الصهيونية من منظور ديني، وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى قسمين: الأرثوذكس، الذين يعدون الحركة الصهيونية حركة علمانية، تجعل من اليهود أمة بالمعنى العرقي العلماني للكلمة، بما يتنافى مع تعاليم الدين اليهودي، التي تجعل اليهود شعباً، بالمعنى الديني، ترتبط هويته بمدى تنفيذه للأوامر والنواهي... ويرى الأرثوذكس أن الصهيونية حركة مسيحية زائفة تتحدى الإرادة الإلهية، فيما يسقط الاصلاحيون الجانبين الإثني والقومي ويجدون في الصهيونية دعوة إلى القبلية وضيق الأفق وحرفية التفسير^(٢).

غير أنه لا يمكن إنكار حقيقة معارضة الحاخامات اليهود لهذه الحركة لسببين: الأول، أنها تعجل بنهاية اليهود، كما روج البعض، مخالفة بذلك فكرة الخلاص المسيحاني، بدعوى أن الإله هو المسئول الأول عن خلاص شعبه وهلاك أعداء اليهود، والثاني، لأنها قد تخرق اتفاقية الاختيار بين الشعب اليهودي والإله الذي اصطفاهم واختارهم لتبليغ رسالته إلى البشرية فهم شعبه، وهو إلههم فقط... وهي علاقة تتسم في جوهرها بالصفات الأخلاقية، حسب الشريعة اليهودية، أي أنهم لابد وأن يتحروا الصفات الأخلاقية واعتبارها أساساً في علاقتهم بالرب.

ولاعتبارات مثل هذه، كانت الحركة الصهيونية في نظر هؤلاء الحاخامات حركة علمانية تتدخل في أمور إلهية بحته، وهي تخليص اليهود من الشتات، ومن ثم فمجازاتها هي مخالفة لشريعة الرب وخرق لاتفاق أخلاقي بين الرب واليهود.

وقد أدرك الزعيم الصهيوني، تيودور هرتسل، خصوصية هذه العلاقة، وإمكانية أن يشكل هؤلاء الحاخامات حجر عثرة، أمام تحقيق مبادئ الصهيونية العلمانية، وبدأ بمغازلة هؤلاء الحاخامات، "واستطاع بفضل مقولته الشهيرة (الصهيونية هي العودة إلى اليهودية قبل العودة إلى دولة اليهود) أن يحقق لنفسه مكانة داخل المعسكر المتدين الذي رحب برؤية الزعيم المندمج في غير اليهود، وهو يعود إلى شعبه ويمد ذراعه إلى الشريعة... ومع هذا، فلم يخاطب هرتسل اليهودية وفق المفهوم الروحاني أو الديني، بل كان يسعى إلى ما يمكن أن نسميه (اتفاق قومي)، أي الاستعداد للاعتراف بإطار قومي عام رغم الاختلافات في المعتقدات وفي الآراء"^(٣).

ويعلق شموئيل الموج، على مجهودات هرتسل في تقريب الحاخامات الصهيونيين إلى الصهيونية دون تسليمهم لقيادة الحركة وعلاقته بهم، بقوله: "برزت هذه العلاقة بما حدث في المؤتمر الصهيوني الأول، حيث أقبل عدد من الحاخامات على هرتسل لسبر غوره، ولكنهم خرجوا من المقابلة مسرورين ومرتاحين البال. وعندما سئلوا عن سبب هذا السرور من جانبهم، قالوا بأن هرتسل أبلغهم أنه لا يعتزم مراعاة التقاليد اليهودية. لماذا إذن هذا السرور؟ قالوا: إذا لم تكن لدى هرتسل الرغبة في

المنظور الديني للصراع على الأرض

مراعاة التقاليد اليهودية ، فإن هذا يعنى أنه لا يريد أن ينظر إليه أحد على أنه (المسيح المخلص) ، بل يريد أن ينظروا إليه على أساس أنه مجرد زعيم لحركة سياسية . وهدأت نفوس الحاخامات ^(٤) .

وفى حقيقة الأمر لم يكن موقف هرتسل تجاه الحاخامات اليهود موقف خوف أو ضعف بقدر ما كان حنكة سياسية ، " حيث تلقت الصهيونية السياسية الأفكار الدينية اليهودية ووجدت فى مكوناتها أداة مهمة وفاعله لشحن وتعبئة قطاعات مؤثرة من اليهود المتدينين ، خدمة لأهدافها السياسية ، وتحقيقاً لمطامعها الاستراتيجية ، فليس هناك ما هو أكثر تأثيراً فى النفس المكلمة ، ولا أشد وقعاً فى الأرواح المملئة والمهانة على مدى قرون وقرون من التلويح بالمهمة الملقاة على عاتقهم ، وبفكرة (الخلاص) و(العودة) إلى أرض (اللبن والعسل) والبلاد الموعودة التى وهبها الرب لهم " ^(٥) .

وعلى الرغم من المواقف السلبية المعروفة ، التى اتخذها القادة الصهاينة الكبار ابتداء من هرتسل وحتى بن جوريون ، من الدين اليهودى والحاخامات اليهود ، فهم لا يؤمنون به ولا بمضامينه العقائدية ، إلا أنهم نجحوا فى استغلاله أفضل استغلال وأدركوا أهمية وحيوية العنصر الدينى الكامن فى النفس اليهودية عبر سنوات طويلة من الشتات ، واستطاعوا مخاطبة مشاعر اليهود ومداعبة أحاسيس الحاخامات .

فمن وجهة نظر بن جوريون ، العقيدة اليهودية هى " التعبير القومى " الذى يمكن من خلاله أن تتطلع الجماعات اليهودية إلى تحقيق غاياتها القومية . .

" إذن كان بن جوريون يرى أن الدين اليهودى وظيفة ، عليه القيام بتأديتها وكفى ، وهو ما عبر عنه بوضوح عندما قال : (إن الدين هو وسيلة مواصلات فقط ، ولذلك يجب أن نبقى فيها بعض الوقت ، لا كل الوقت) . ولم يكن يرتاح للحاخامات ، فكان يقول : (إن حياة اليهود لو تركت لحاخامات اليهود لظلوا حتى الآن كلاباً ضالة فى كل مكان يضربهم الناس بالأقدام ، ويحتذى اليهود من أقدام الأغلبية الساحقة لهم فى كل مكان بأحلام العودة إلى أرض الميعاد والأجداد ، وانتظار المسيح ، الذى سيهبط عليهم من السماء لينقذهم ويقوم لهم بالعمل ، بينما هم يصلون الفجر والعشاء ، ويكون ليلاً ونهاراً " ^(٦) .

وهكذا ، فبعد أن رفض الحاخامات ، فى البداية ، استخدام الدين اليهودى ضمن المبادئ الأساسية للحركة الصهيونية حل القبول محل الرفض ، والتقت مصالح الجانبين بعدما اضطلع الحاخامات بدور فاعل داخل الحركة الصهيونية فيما عرف بالصهيونية الدينية ، وباتت النصوص المقرائية التى تتحدث عن الوعد الإلهى بالأرض _ أرض فلسطين _ التى استخدمت فى طليعة الشعارات الصهيونية ، من أبرز الأمور التى ابتهج لها بعض الحاخامات اليهود واقتنعوا بها ورددوها بين مريديهم ، وأكدوا على أن الفلسفة الصهيونية لا يمكن أن تقوم بمنأى عن الدين الموسوى الذى أصبح عماد الحركة الصهيونية العلمانية .

المنظور الديني للصراع على الأرض

وقبيل قيام دولة إسرائيل دار خلاف شديد بين القيادات الصهيونية حول ماهية الدور الذي يمكن أن تلعبه القوى الدينية المختلفة بعد قيام الدولة، وبرز المجاهان رئيسيان:

المجاه ينجش من عواقب مشاركة الحاخامات في السلطة، ويرى في ذلك ارتداداً نحو الرجعية والتخلف والماضي السحيق الذي لابد والخلص منه.

المجاه يؤمن بدور ما للحركات الدينية وحاخاماتها، دور لا يقود المجتمع، ولكن يسهم في حشد خلف الأهداف الصهيونية وبرامجها. وكان بن جوريون من أنصار هذا الاتجاه.

وفي عام ١٩٤٧ أرسل بن جوريون خطاباً إلى حركة "أجودت إسرائيل" أوضح فيه، تعهد قيادة الحركة الصهيونية بمجموعة من الإلتزامات تجاه مطالب الأحزاب الدينية وهو ما عرف باتفاقية "الوضع الراهن" *statu quo*^(٧) من أهمها:

تحديد يوم السبت باعتباره يوم راحة في قوانين الدولة.

اعتراف الدولة بالقضاء الديني في الأحوال الشخصية وطبقاً للها لاخاء.

الاعتراف بمنظومة التعليم الديني المستقل ذاتياً.

تشريع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية.

إعطاء دور فاعل للمحاخامات بتحديد صلاحيات تشكيل المؤسسة الحاخامية التي تدعمها الدولة مادياً.

"وقد كانت هذه هي مبادئ الوضع الراهن التي رافقت كل الاتفاقيات الائتلافية الصهيونية (منذ عام ١٩٥٥) والتي وقعت بين حزب الماباي والأحزاب الدينية، وبعد ذلك بين حزب الليكود والأحزاب الدينية في الاتفاق الائتلافي عام ١٩٧٧، عام الانقلاب السياسي الكبير، حيث خصصت معظم بنود الاتفاقية لتوضيح الوضع الراهن"^(٨).

ومع البدايات الأولى لقيام دولة إسرائيل، كانت القوى والأحزاب الدينية المختلفة في منأى عن لعبة السياسة، فقد كان جل اهتماماتها في المحافظة على الشريعة اليهودية، وكانت مطالبها تركز إلى النواحي ذات الطبيعة الدينية فحسب، مثل مطلبها بزيادة ودعم عدد من المدارس الدينية، أو التدقيق في الإلتزام بقدسية يوم السبت، أو المطالبة بتخصيص شواطئ خاصة لليهود المتدينين، وما إلى ذلك من الأمور الدينية البحتة، حتى حدث الانقلاب الخطير في توجهات هذه القوى الدينية بعد حرب يونيو ١٩٦٧ واحتلال إسرائيل لمساحات كبيرة من الأراضي العربية، "وقفزت هذه القوى من مجرد (شريك متواضع) في الحكومة إلى (عامل مهم) في تشكيلها، ثم إلى (عامل حاسم) في تقرير إلى من

المنظور الديني للصراع على الأرض

تذهب السلطة وإلى أين تتجه؟ وتطورت مطالبها إلى قضايا ذات طابع استراتيجي تمس صلب التوجهات الأساسية للدولة... مثل الأرض المحتلة وحدود التفاوض بشأنها، واتفاقيات السلام مع العرب أو السلطة الفلسطينية، وغيرها من القضايا ذات الطبيعة السياسية الاستراتيجية الحساسة^(٩). ولنا أن نتصور مدى النشوة الدينية التي عاشها الحاخامات اليهود بعد حرب ١٩٦٧، فقد أرجعوا هذا الانتصار إلى (معجزة إلهية) ونظروا إلى هذه الأرض على أنها (أرض محررة) من يفرط فيها بعد خائناً وجب قتله.

وهكذا، دخلت الأحزاب الدينية حلبة السياسة، وأصبحت بمثابة رمانة الميزان التي تحافظ على توازن الحكومة أو سقوطها. وتحتل بعض الأحزاب الدينية في إسرائيل عدداً كبيراً من المقاعد داخل الكنيست الحالي (السادسة عشر)، حيث هناك ثلاثة مقاعد في الكنيست لحزب "أجودات إسرائيل"، ومقعدان لـ "ديجيل هاتوراه"، وستة مقاعد للمفدال (الحزب الديني القومي)، وأحد عشر مقعداً لحزب "شاس" ويتحد حزب "ميماد" مع "حزب العمل" بتسعة عشر مقعداً.

وتلعب الأحزاب الدينية في إسرائيل دوراً فاعلاً داخل الكنيست الإسرائيلي وتمسك بخيوط اللعبة السياسية مع الأحزاب الأخرى التي تحاول أن تستقطب الأحزاب الدينية إليها بما يضمن استمراريتها ونجاح سياستها داخل الكنيست، وتستغل الأحزاب الدينية هذا "التدليل السياسي"، إن صح التعبير، وتعمل على تحقيق مصالحها وتأمين ميزانيتها اللازمة لتمويل مشاريعها الدينية وكافة نشاطاتها الأخرى.

ثانياً: مفهوم الوعد الإلهي بين العهد القديم وفتاوى الحاخامات اليهود:

(١) مفهوم الوعد الإلهي في العهد القديم:

يرجع ادعاء الحاخامات المتطرفين بالحق الديني لليهود في أرض فلسطين إلى فكرة الوعد الإلهي لليهود بتخصيص هذه الأرض لهم وفقاً لما جاء في العهد القديم من وعود.

'ويتلخص مضمون هذه الفكرة في أن الآباء الإسرائيليين، ابتداء من آدم إلى نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف، قد تلقوا وعوداً إلهية، وأن التاريخ الإسرائيلي اللاحق يعتبر المسرح الذي تحققت عليه هذه الوعود... وقد تمت عملية ربط التاريخ اليهودي الحديث بالماضي من خلال التأكيد على تكرار هذه الوعود بتكرار العهد المعطى لموسى مع عدد من الآباء السابقين، ومن أهمهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب، بل العودة بفكرة العهد إلى نوح و آدم حتى يصبح التاريخ اليهودي وحدة واحدة لا تتجزأ'^(١٠).

المنظور الديني للصراع على الأرض

وتتضح فكرة الوعد الإلهي مع إبراهيم في سفر التكوين، حيث يقول الرب لإبراهيم في الإصحاح الثاني عشر: "وقال الرب لأبرام: اذهب من أرضك ومن عثرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك" (التكوين، إص ١٢: ١). ويتم التأكيد على هذا الوعد في الإصحاح الخامس عشر من نفس السفر: "وقال له أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين، ليعطيك هذه الأرض لثرائها" (التكوين، إص ١٥: ٧)، "لذلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات" (التكوين، إص ١٥: ١٨)، وهذه الفقرة محور خلاف كبير بين بعض الحاخامات اليهود في مسألة حدود الأرض كما جاءت في العهد القديم، وهو ما سنراه فيما بعد.

ويتكرر هذا الوعد مع إبراهيم في الإصحاح السابع عشر أيضاً من هذا السفر، حيث كان إبراهيم يبلغ من العمر تسعاً وتسعين عاماً، فظهر له الرب، وأمره بالسير أمامه ليقيم معه عهداً، وقد أسماه الرب إبراهيم بعد أن كان يدعى أبرام، ثم وعده بأرض كنعان ملكاً أبدياً له: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً. لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً" (التكوين إص ١٧: ٨٧).

وفي الإصحاح السادس والعشرين من نفس السفر، يؤكد مدون هذه النصوص على ذلك الوعد الإلهي، حيث يتجدد العهد مع إسحاق: "فظهر له الرب في تلك الليلة وقال أنا إله إبراهيم أبيك. لا تخف، لأنني معك وأباركك وأكثر نسلك، من أجل إبراهيم عهدي" (التكوين إص ٢٦: ٢٤).

ويأتي مدون العهد القديم بتلك الفقرة للتأكيد على الوعد الذي قطعه الرب مع عبده إبراهيم حسبما جاء في الرواية التوراتية، وذلك بعد أن زرع إسحاق في أرض كنعان فأصاب وصار له كثير من الغنم والمواشي وحسده الفلسطينيون على ذلك.

وفي الإصحاح الخامس والثلاثين من سفر التكوين يظهر الرب أيضاً ليعقوب؛ وهو في طريقه من فدان أرام ويباركه، وبعد أن أسماه الرب إسرائيل بدلاً من يعقوب يجدد العهد معه ويمنحه أرض أجداده، كما ذهب مدون تلك النصوص: "والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أعطيتها. ولنسلك من بعدك أعطى الأرض" (التكوين ٣٥: ١٢).

وفي محاولة للتأكيد على هذا الوعد الإلهي، يتكرر العهد مع موسى في الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر العدد: "وكلم الرب موسى في عربات موآب على أردن أربحا قائلاً كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان" (العدد، إص ٣٣: ٥١ - ٥٢).

وهكذا، يتم التأكيد على هذا الوعد من خلال تكراره مع كل الآباء الإسرائيليين، والمثير للدهشة هنا هو تكرار هذه الوعود بنفس الصيغة والأسلوب، وكأنها محاولة من مدون العهد القديم للتأكيد على هذا الوعد بتلك الأرض، وربما نلاحظ، أيضاً ذلك التقارب الشديد في الألفاظ

المستخدمة في هذه اليهود للتكررة على الرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين كل أب من هؤلاء الأبناء . وهذا يدل على أن هذه الصيغة المتكررة للعهد إنما وضعت جميعها بيد كاتب واحد . ويظن بعض الدارسين ، أنه موسى ، بينما يظن آخرون ، أنها من نتاج عصر النبوة في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد^(١١) .

كما أن تكرار هذه الوعود مع آباء بني إسرائيل قد يشير أيضاً إلى عدم أحقيتهم بهذه الأرض ، وهو ما جعل ملون العهد القديم يلجأ إلى حيلة الوعد الإلهي ، وأكد عليه مراراً وتكراراً في محاولة لإعطائه شرعية دينية ، ظناً منه بأن التكرار يفيد التأكيد على تلك الشرعية ، ولكنه بهذه الصيغة أفاد الشك والريبة .

وقد ارتبط تنفيذ هذا العهد أيضاً ، بعمليات قتل وتخريب وتشريد ، كما جاء في العهد القديم وهو الأمر الذي يستلهمه الحاخامات اليهود المتطرفين في وقتنا الحالى في فتاوى التعامل مع (الأرض المقدسة) . وما يثير الدهشة والشك ، هو أن هذه العمليات تتم بأمر من الرب ذاته ، فحين كلم الرب موسى - كما ذهب ملون العهد القديم - أمره بطرد سكان كنعان وقتلهم ، " فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم وتبيلدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم ، فملكون الأرض وتسكنون فيها ، لأنى قد أعطيتكم الأرض لكى تملكوها " (العدد ٣٣: ٥٢) .

ولم يقف الأمر عند الطرد والتخريب فقط ، بل امتد إلى قتل النساء والأطفال ، مثلما جاء في سفر العدد ، " فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال ، وكل امرأة عرفت رجلاً بمضاجعة ذكر اقتلوها " (العدد ٣١: ١٧)

وهكذا ، يبدو ملونو العهد القديم وكأنهم يدفعون بيهوه لأن يكون وراء هذا العنف والقسوة والتشدد ، وقد حملوه بكل التبعات ، فقد الحقد حقه ، والعدوان عدوانه ، الذى يخطط له ويبحث على تنفيذه دون رحمة أو رافة لا بالنساء ولا بالأطفال ولا بالشيوخ الكبار .

وفى حقيقة الأمر ، تمثل هذه الأمور مسألة غاية فى الخطورة حينما يستخدمها الحاخامات اليهود المتطرفين فى فتاواهم الخاصة بالأرض الموعودة ؛ لاسيما وأنها نصوص مقدسة لا تقبل المناقشة أو الاعتراض ، حسبما يروجون بين مريديهم . ونجدد الإشارة هنا ، إلى أن هذه القوانين الخاصة بأسلوب التعامل مع سكان هذه الأرض " يتسلمها القادة الإسرائيليون كمصدر وحى ، وكشريعة مقدسة لاستئناف البعث الإسرائيلى فى فلسطين ، على أساس أن كل جريمة تصبح شرعية وقانونية من أجل تحقيق وعد الرب "^(١٢) . خاصة وأن " الوعد الإلهى " لدى الحاخامات اليهود المتطرفين يعد مقياساً

المنظور الديني للصراع على الأرض

لدرجة إيمان الشعب اليهودي، فإيمانهم يقوم على الميثاق أو العهد الديني بين الرب وشعبه، فهذا الشعب، يستمر فقط في حالة المحافظة على هذا العهد الذي يبرهن على مدى الإخلاص والإيمان.

ويعد سفر التثنية، من أهم المصادر، التي يستند إليها الحاخامات اليهود المتطرفين في مسألة أسلوب تحقيق هذا الوعد الإلهي، الذي منحهم تلك الأرض من خلال الاستيلاء على المدن وسفك الدماء لأهل البلاد. ويتحدث الإصحاح العشرون من هذا السفر عن كيفية التسخير والاستبداد لأهل البلاد، وفي حالة الرفض "فاضرب جميع ذكورها بحد السيف". (التثنية، ٢٠: ١٣).

ويمضي الإصحاح العشرون من هذا السفر في الحديث الإلهي عن كيفية محاربة الأعداء والاستيلاء على المدن وأسلوب التعامل مع أهل البلاد. إنها قوانين الحرب التي أشتعل عليها سفر التثنية من الإصحاح العشرين وحتى الرابع والعشرين، والتي يركز إليها الحاخامات اليهود المتطرفين في استصدار فتاواهم، كما سنرى فيما بعد، والتي تغلف دائماً بمثل هذه النصوص حتى تأخذ نوعاً من القدسية والشرعية الدينية التي لا تقبل الشك أو الاعتراض.

وفي حقيقة الأمر، تثير عملية ربط هذا الوعد بالقتل والطرود والإبادة نوعاً من الشك أو الافتراء على الذات الإلهية، فمن غير المعقول أن يوحى الرب لنبي من أنبيائه بالقتل وسفك الدماء والتخريب بهذه العنصرية والدموية. حتى وإن كان الهدف من وراء ذلك "تقديس الأرض" لتصبح "أرض الرب" أو "الأرض المختارة" للشعب المختار أو "الأرض المقدسة" التي تفوق في قدسيتها أية أرض أخرى لارتباطها بالشعب المختار تارة، ولأن الرب يسكنها تارة أخرى، كما جاء في المزمور (٩: ١١) "رغموا للرب الساكن في صهيون".

كما أن التوراة تحدث أيضاً عن أرض فلسطين كأرض غربة بالنسبة إلى آل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، حيث تحدثت عنهم بصفتهم غرباء ووافدين على فلسطين (التكوين ١٧: ٨) وهو تناقض وقع فيه مدون العهد القديم، لأن التوراة تعترف بأن الرب نفسه نقض هذا العهد حين عاقب اليهود، "ففي سيناء عقد يهوه عهداً مع إسرائيل. وهذا العهد هو من فعل يهوه فهو اختار إسرائيل ودخل معها في علاقة وطيدة من خلال العهد ولحمته الخاصة، وقطع العهد من جانبهم له عواقبه التاريخية في رأى الأنبياء والمؤرخين. فبنو إسرائيل لم يعيشوا حسب شروط العهد ولم ينقلوا الوصايا، بل لم يقبلوا يهوه إلهاً واحداً بل عبدوا آلهة أخرى، ولهذا فقد قرر يهوه عقابهم عن طريق تسليط الشعوب الأخرى عليهم" (١٢).

ولأن نطق العهد يعنى عقاباً من يهوه، حسب المفهوم الديني لهذا العهد، فإن المحافظة على هذه الأرض تعنى التحرك نحو تحقيق الوعد والمحافظة عليه. لذا، يروج الحاخامات اليهود المتطرفين لفكرة الوعد ويستمدون فتاواهم من هذه الفكرة ويرهبون بها من يحاول الحيد عنها، على اعتبار أنها وثيقة

المنظور الديني للصراع على الأرض

ربانية لا تقبل الجدل أو الشك، على الرغم من التناقضات الكبيرة التي وقع فيها مدون العهد القديم أثناء تأكيده على هذا العهد في مبالغة كبيرة وواضحة تشير إلى الشك، أكثر منها إلى اليقين.

وهو أمر يؤكد عليه سيد القمني في كتابه (إسرائيل - التوراة - التاريخ - التضييل) بقوله: "إن التناقضات التي ينطوي عليها العهد القديم، يمكن أن تؤلف وحدها كتاباً قائماً بذاته، لا يقل حجماً عن الكتاب المقدس ذاته، لو أردنا أن نجعلها في مدون واحد، وهذا بجذاته كفيل بنزع الثقة عن التوراة وأخبارها منذ البدء، وحتى الأحداث التي ترويها، كوقائع حدثت في القرن التاسع قبل الميلاد على الأقل، ففي التوراة مبالغات لا يمكن قبولها إطلاقاً وهي أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ الصادق".^(١٤)

(٣) فكرة الوعد الإلهي كمصدر لفتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين:

اتخذ الحاخامات اليهود المتطرفين من الوعد الإلهي حجة من أجل دفع الإسرائيليين نحو التمسك بهذه الأرض التي وعدهم بها الرب حسب ادعائهم، وأحاطوا فتاواهم بنوع من القدسية والتهديد في آن واحد، بحيث لا تقبل المراجعة أو النقد؛ فهي أمر واجب التنفيذ فحسب، واتخذت فتاواهم منحى خطراً مجاه التعامل مع الآخر (الفلسطيني) صاحب هذه الأرض بكل قسوة وعنف؛ وأصبحت عمليات القتل والهدم والتخريب، وكأنها طقس من الطقوس البدائية التي عادت لتقدم قرباناً للرب طمعاً في إرضائه، وربما يبين لنا حادث مقتل رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إسحاق رابين مدى خطورة الدور الذي يلعبه الحاخامات اليهود المتطرفين حيث كشفت التحقيقات التي أجريت مع "بيجال عامير" قاتل رابين، أنه قتل رئيس الوزراء بناء على فتوى من أحد الحاخامات المتطرفين أبيع فيها إهدار دم رابين، لأنه كان ينوي التخلي عن الأرض الموعودة بموجب اتفاق مع الفلسطينيين.

إن قدسية الأرض لدى الحاخامات اليهود المتطرفين تعد عقيدة لا يمكن أن تتزعزع، فعلى سبيل المثال، "أعلن الحاخام العسكري الإسرائيلي موشيه جورن أن الحروب الثلاثة التي جرت بين إسرائيل والعرب خلال السنوات ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، هي في منزلة (الحرب المقدسة)، فأولها لتحرير أرض إسرائيل، والثانية لاستمرار دولة إسرائيل، أما الثالثة فقد كانت لتحقيق نبوءات أنبياء إسرائيل".^(١٥)

وبنظرة عابرة على فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين الخاصة بالأرض، يتكشف لنا مدى خطورة هذه الفتاوى، لاسيما أنهم يستندون في فتاواهم إلى ما ورد على لسان الرب، الذي من المفترض أن تكون كلماته موضع التنفيذ الدائم، فهذه الأرض هي أرض مقدسة وعدهم الرب بها ولا يمكن التفريط فيها تحت أي مسمى أو اتفاق.

المنظور الديني للصراع على الأرض

ويذهب "إسحاق نسيم" حاخام إسرائيل الأكبر السابق، إلى أن "أرض إسرائيل هي الميراث المقدس لدى كل يهودي، ولا تملك أية سلطة دنيوية أو دينية على نقض هذا الدعاء أو التقليل من شأنه".^(١٦)

ويعتد هذا التعصب الديني إلى أن بعض الحاخامات اليهود المتطرفين لا يعترفون بوجود أراض عربية، ويستندون في ذلك إلى ما ورد في التوراة على أنها تراث الآباء إسحاق ويعقوب، حيث يقول الحاخام يهودا كوك الابن: "إن هذه البلاد لنا، ولا توجد هنا أية مناطق عربية أو أرض عربية، بل أرض إسرائيل. تراث الآباء الخالد، وهي - في جميع حدودها الواردة في التوراة - تابعة للحكم الإسرائيلي".^(١٧) وهو نفس الاتجاه الذي تبناه حركة "جوش إيمونيم" (كتلة الإيمان) التي تدعو إلى ضم كل الأراضي العربية والمحافظة على تراث الآباء الخالد الذي وعد به الرب أبناء إسحاق ويعقوب.

ويعتمد الحلم الاستيطاني لدى الحاخامات اليهود المتطرفين، على توسيع نطاق الاحتلال أي توسيع نطاق مملكة إسرائيل حتى الحدود الموعودة في العهد، الذي قطعه الرب مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ظناً منهم بأن توسيع الاستيطان يعني المحافظة على العهد، والتقاوس عنه يعني مخالفة العهد. وقد كتبت لجنة حاخامات الضفة الغربية وقطاع غزة تقول: "لا يجوز أن يقوم المؤمن اليهودي بأي دور في خيانة الوعد الإلهي المكتوب في توراتنا، الذي وعد فيه اليهود بأرض إسرائيل... وقد كتب الحاخام دافيد شفيتس أحد كتاب حركة (زعامة يهودية)، إنه لا مجال للتفاوض بشأن الحفاظ على العهد الذي تلقاه أبونا إبراهيم من الرب، فهذا (إرث شعب إسرائيل)".^(١٨)

ويقول "موتى كيربل" في كتابه الثورة العقائدية: "ينظر الوعي العقائدي إلى حدود أرض إسرائيل على أنها حدود الوعد الإلهي الواسعة".^(١٩) كما يقول "هيل فائس" في كتابه (الطريق القويم): "إن هدف النضال المسلح هو إقامة دولة يهودية على كل أرض يتم تحريرها من نهر الفرات إلى نهر مصر".^(٢٠)

وفي سؤال مباشر للحاخام الإسرائيلي "زلمان ملاميد" عن موقف الشريعة اليهودية من التوسع في الأراضي الفلسطينية أجاب قائلاً: "إننا إذا تواجدنا في كل مكان فإننا سنحول، بصورة كبيرة، من قدرتهم على الضرر بنا. فطبقاً للشريعة اليهودية، يحظر علينا أن نفرط في السيطرة على كل أرض إسرائيل، لأننا مأمورون بوراثة هذه الأرض كلها وعدم إعطائها للغرباء".^(٢١)

وتعقيباً على قول اليساريين الإسرائيليين، بأن الاحتلال مدمر وعواقبه وخيمة، يقول الحاخام شارلو: "اليسار على حق في أن الاحتلال المستمر لسكان معادين يعقد الموقف، ولكن اليسار يدعو للتنازل عن أرض إسرائيل؛ وهو أمر مرفوض، فلا يستطيع أحد أن يقول إنه إذا كان للحب جوانب

المنظور الديني للصراع على الأرض

سلبية، فيجب أن نتنازل عنه. إننا يجب أن نستمر في الاستيطان في أرض إسرائيل، ومع ذلك يجب ألا نتجاهل المخاطر وأن نواجهها»^(٢٢).

وفي حقيقة الأمر تتبع خطورة هذه الفتاوى في التأثير على بعض الجنود والضباط الإسرائيليين الذين يعتبرونها نوعاً من الأوامر الشرعية الأخلاقية واجبة الطاعة والتنفيذ في الحياة اليومية بالمناطق المحتلة، ومن ثم فإن هذه الشرعية تعني أن المواجهة بين إسرائيل والفلسطينيين ليست صراعاً سياسياً يمكن حله عن طريق التسوية السياسية، بل هي حرب إلهية أبدية، حرب الرب ضد شعب العماليق.

وتتبع خطورة هذه الفتاوى أيضاً من أن أقوال هؤلاء الحاخامات تغلق الطريق أمام الحوار والتفاوض، وبالتدقيق في هذه الفتاوى يتضح أنه لم ترد أية إشارة في أقوالهم بأن هناك طريقاً آخر لإدارة الصراع، ولو بالحوار، على سبيل المثال. ومع ذلك فإن التجاهل التام للجوانب العامة للصراع يجعل من فتاوى رجال الدين اليهودي بياناً متعصباً بلا مضمون أو عدل.

ويحذر بعض المفكرين الإسرائيليين من خطورة هذه الفتاوى المتعصبة، فتحت عنوان (مخاطر في تصريحات رجال الدين) كتبت هيئة تحرير صحيفة "هاآرتس" تقول: "لقد شهد الموقف التوراتي تجاه شعب العماليق تحولاً حاداً طوال آلاف السنين من التفسير والشروح التي تم خلالها بلورة أسس الديانة والثقافة اليهودية. وللأسف الشديد أن الحاخامية الرسمية والزعامة الدينية لحركة الاستيطان سيطرت على الحوار الإسرائيلي. وتحاول هذه العناصر منذ سنوات إعادة دولة إسرائيل العصرية... التي تواجه تحديات سياسية وعسكرية معقدة... إلى التفسير الموروث ذي البعد الواحد للرواية التوراتية. فهم يجندون المصادر الدينية وحاخامات إسرائيل بأجيالهم المختلفة لخدمة نظرية قومية ضيقة الأفق، غير متساحة ومدمرة" ^(٢٣).

وفي مقابل هذه التحذيرات من خطورة فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين، يعرض مفكرون آخرون من موقف رجال الدين تجاه مفهوم الأرض من المنظور الديني للصراع، فقد علق البروفيسور الإسرائيلي "يهودا تسوريف" على هذا المفهوم قائلاً: "إن حماية وحدة أراضي البلاد هي الاختبار الفعلي لقدرة الشعب اليهودي على تحقيق الهدف من وجوده كما ورد في العهد القديم. وإذا نجح الشعب اليهودي في ظل ضغوط الواقع في تحقيق سيادته على الأرض الموعودة، فمن المؤكد سيكون قادراً على تبني كل المبادئ الأخلاقية الواردة في العهد القديم على المستوى القومي، والجماعي، والفردى. وفي مقابل هذا، فإن فشل الشعب اليهودي في تحقيق وحدة أراضي البلاد سيثبت أن الاستعداد القومي لتنفيذ تعاليم التوراة مشروط بموافقة شعوب العالم" ^(٢٤).

وقد كتب الحاخام "يوناثان بلاس" مدير برنامج تعليم الحاخامات المخصص لخريجي المدارس الدينية القومية في إسرائيل يقول: "إن التخلي عن جزء من الأرض اليهودية أمر يؤسف له... لأن

المنظور الديني للصراع على الأرض

ذلك يتعارض مع الضرورات التوحيدية اليهودية المرتبطة دون تنازل بإعادة السيادة اليهودية على أرض الميعاد. وهذه الرواية الأخلاقية هي التي خانها رابين وبيرتس باستخفاف، من خلال رغبتهما في الوصول إلى التطبيق والاعتراف العالمي، وذلك في محاولة فاشلة ويائسة للهروب من الصراعات والالتزامات النابعة من القرار اليهودي الواحد^(٢٥).

إن استلزام الحاخامات اليهود للتراث الديني أو النصوص التوراتية في إصدار فتاواهم هو أمر طبيعي ويدهى للوهلة الأولى، ولكن السؤال هنا: ألم تكن هذه النصوص التوراتية محل شك وخلاف بين كثير من الباحثين حول المصداقية التاريخية في النص التوراتي؟ ألم تحدث النصوص التوراتية المقدسة عن وجود شعب يسكن هذه الأرض منذ فجر التاريخ؟ ألم تحدث هذه النصوص أيضاً عن أوامر إلهية بقتل وطرد سكان هذه الأرض الأصليين؟ غير أنه ويمطابقة الأحداث التاريخية التي أثبتتها نصوص تاريخية أركولوجية بما ورد في العهد القديم، وجد أن أغلب النصوص المقرائية تدخل ضمن نطاق الخرافة والأسطورة. كما أن هذه النصوص الدينية اليهودية تحدثت أيضاً عن أن هذه الأرض هي أرض غربة بالنسبة إلى آل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، حيث تحدثت عنهم بصفاتهم غرباء ووافدين على أرض فلسطين، كما ورد في سفر التكوين: "وقال الرب لابرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك" (التكوين ١٢: ١)، و"أعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك" (التكوين ١٧: ٨). علاوة على أن التوراة تعترف بأن الرب نقض هذا العهد حين هائب اليهود وسلط عليهم الشعوب الأخرى.

ثالثاً: حدود "أرض إسرائيل" في مفهوم الحاخامات اليهود:

يرى الحاخامات اليهود أن توسيع نطاق الاحتلال، أي توسيع مملكة إسرائيل، طبقاً للحدود الموعودة في النصوص التوراتية، كما جاء في العهد الذي قطعه الرب مع إبراهيم، يعد بمثابة الحفاظ على العهد، والحيد عن ذلك يعد خطيئة في حق الرب الذي كرم اليهود وأورثهم هذه الأرض. وهم يستندون في ذلك إلى العهد الوارد ذكره في الإصحاح الثالث عشر من سفر التكوين: "أرفع عينيك وانظر من الموضع الذي أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً. لأن جميع الأرض التي لك أعطيتها ولنسلك إلى الأبد" (سفر التكوين إص ١٣: ١٤-١٥).

ويدرك الحاخامات اليهود أن تحقيق مملكة إسرائيل، طبقاً للوعد الإلهي، يتطوى على صراع دائم ومستمر، لأن حدود هذه المملكة تقع في نطاق حدود الآخرين من غير اليهود، ومن ثم، فإن فتاواهم تشكل صراعاً مستمراً مع "الجويم" أصحاب هذه الأرض. وغالباً ما تصطدم آراؤهم مع الدولة التي أسسها علمانيون، حيث يقول إيمانويل هيمن في كتابه (الأصولية اليهودية): "لقد كانت العلاقات بين دولة إسرائيل التي تخيلها ووضع الأسس النظرية لها وأسسها علمانيون، وبين الجماعات الدينية

المنظور الديني للمصراع على الأرض

دائماً غير محددة ونصارعية، علاقات غير محدودة لأن اليهودى الدينى، هو بشكل ما، الحامل للوعد الإلهى، الذى يعطى الدافع والشرعية للعودة إلى الأرض المقدسة، لأن شيئاً لم يكن ممكناً أن يحدث لو لم يكن الرب قد قاد إبراهيم إلى كنعان^(٢٦).

وتتضح هذه العلاقة النصارعية، فى حادث مقتل "رايين" الذى هم ليقطع جزءاً مما يسمى "الحدود المقدسة" ليعطيها للفلسطينيين، فكان جزاءه القتل بناء على فتوى من أحد الحاخامات اليهود المتطرفين.

وتتضح معالم حدود "أرض إسرائيل" فى كتاب (الطريق القويم) للبروفيسور اليهودى "هيل فايس" وهو واحد من النظريين والكتاب المهيمن فى حركة (زعامة يهودية). حيث كتب يقول: "يكمن الهدف من النضال المسلح، فى إقامة دولة يهودية على كل أرض يتم احتلالها من نهر الفرات إلى نهر مصر"^(٢٧).

ولكن السؤال المطروح هو، ما هى إذا حدود الأرض الموعودة؟ بالنسبة للحدود الغربية يقول "يوسيف حرمونى"، وهو أحد مؤسسى حركة "نسوميت": "إنها كما نعرف تنحصر بين نهرين: (لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات) تكوين: ١٨-١٥، وبالنسبة لهوية نهر مصر هناك اختلاف يكتنفه الغموض المتعمد، حيث تحدد حركة (زعامة يهودية) الأهداف التالية فى واحد من إعلانات النوايا الصادرة عنها: المملكة، والنبوة، والهيكل المقدس وأرض إسرائيل الكاملة من الفرات وحتى نهر مصر. ولم توضح الحركة هل القصد هو نهر النيل أم وادى العريش؟"^(٢٨)

ولكن فى الأصحاح الرابع والثلاثين من سفر العدد، توجد خريطة مغايرة لما ورد فى سفر التكوين حددت على أنها أرض كنعان بتخومها. وقد حل الحاخامات اليهود هذه المشكلة بأن شبهوا الأرض بجلد الإبل الذى ينكمش فى حالة العطش والجوع ويتمدد إذا شبع وارتوى، وبالتالي فتتكشف الأرض المقدسة إذا هجرها ساكنوها من اليهود، وتمدد وتوسع إذا جاءها اليهود من بقاع الأرض.

"وهذه الرؤية تعد الأساس الدينى للتوسعية الصهيونية: إذا زاد عدد المهاجرين اليهود ليستوطنوا فى فلسطين تمددت حدود الدولة الصهيونية. وقد طرح الصهاينة فى بداية الأمر شعار "من النيل إلى الفرات"، ولكن على مستوى الممارسة الفعلية أصبح ما يقرر حدود الأرض هو القوة العسكرية الإسرائيلية. ولذلك انسحبت القوات الإسرائيلية من سيناء ولم تنسحب من الجولان، رغم أن سيناء أكثر قداسة من الجولان فى المنظور اليهودى، فالصهاينة يوظفون الرؤية الدينية فى خدمة الرؤية العسكرية. ومن المشكلات الطريفة التى واجهها لاهوت الأرض مشكلة ملكيتها. فالأرض المقدسة عبر تاريخها كان يقطن فيها، فى معظم الأحيان، شعب عادي "غير مقدس" من وجهة النظر

المنظور الديني للصراع على الأرض

الدينية اليهودية، ففسر الحاخام راشي العبارة الافتتاحية في التوراة التي تقول: "في البدء خلق الإله السماوات والأرض"، بالطريقة التالية: إن الإله يجبر جماعة إسرائيل والعالم أنه هو الخالق، ولذلك فهو صاحب ما يخلق، يوزعه كيفما شاء. ولذا، إذا قال الناس لليهود أنتم لصوص لأنكم غزوتكم (أرض إسرائيل) وأخذتموها من أهلها فبوسع اليهود أن يجيبوا بقولهم: إن الأرض مثل الدنيا ملك الإله، وهو قد وهبها لنا. وقد استخدم الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر المنطق نفسه في العصر الحديث في مجال تبرير الاستيلاء الصهيوني على الأرض^(٢٩).

ويوضح "موتى كريل" في كتابه (الثورة العقائدية)، "التفكير في احتلال سيناء أيضاً"^(٣٠) على اعتبار أنها ضمن حدود الوعد الإلهي.

وفي موقع morya الإلكتروني كتب الحاخام "عوزيئيل إلياهو" أن الحدود الغربية هي وادي العريش أو نهر النيل^(٣١). "أما الحاخام حاييم شتاينر فقد كان أكثر تشدداً وهو يقول باسم حاخامات مدرسة بيت ايل الدينية: (بصفة عامة) كان الفرات والنيل النقطتان الرئيسيتان. وكذلك البحر المتوسط والبحر الأحمر. كما يقول الحاخام يتسحاق جينز بورج المعروف بتطرفه: (نهر مصر هو نهر النيل وفقاً لرأي معظم المفسرين بما في ذلك الحاخام الراحل شلومو بن يتسحاق)^(٣٢).

وتبدو الحدود الشرقية للوهلة الأولى أكثر وضوحاً في مفهوم بعض الحاخامات اليهود المتطرفين، على الرغم من أن هناك تفسيرات مختلفة حولها، "إنه نهر الفرات... وفي الوقت الذي تقبل فيه الأغلبية اعتماد مملكة إسرائيل المستقبلية على الجزء الأعلى منه، أي الجزء السوري من نهر الفرات، توجد أيضاً روايات تقول إنها أوسع من ذلك.

فيقول الحاخام الدكتور موشيه هاكوهين الأستاذ بجامعة بار ايلان: "يرى بعض المفسرين القدامى أن هذا النهر هو الحدود بامتداده الأكبر والأطول الموجود شرقي أرض كنعان حتى مصبه في الخليج العربي"^(٣٣).

"ويميل الحاخام شتاينر من مدرسة بيت ايل الدينية إلى قبول هذه التفسيرات القديمة. ويعلن استناداً للحاخام موشيه بن ميمون، أن إبراهيم ولد في كوتا القريبة من الخليج العربي، ويقول شتاينر، إن كوتا لم تكن (أرض إسرائيل) لأنها تقع شرقي الفرات. ويمكن أن نستنتج من ذلك أن كل ما يقع غربي نهر الفرات عند طرفه الجنوبي هو (أرض إسرائيل)"^(٣٤).

كما يقول الحاخام "زلمان ميلاميد"، مدير مدرسة بيت ايل الدينية: "لا خلاف على أن الدول العربية مثل المملكة العربية السعودية، والكويت واليمن تقع خارج حدود إسرائيل، وحيثما يوجد خلاف فيجب التشدد"^(٣٥). وهناك من الحاخامات من يدرج العراق الواقعة غربي الفرات ضمن خريطة الأرض الموعودة، التي يقبلها معظم أنصار الحركة الاستيطانية.

أما الخاخام "يهودا هاليفى هامىحامى" فيرى "أن هناك مناطق من الأرض الموعودة موجودة فى الجزء الجنوبي من تركيا وفقاً لأراء عديدة" (٣٦)، وهو بذلك يوسع من الحدود الشرقية لتجاوز شمال العراق أيضاً.

وهكذا، تحمل مفاهيم هؤلاء الخاخامات المتطرفين، التى تدعو لمزيد من التوسع والاستيطان، خطورة بالغة، وتسكب مزيداً من الوقود على نار الصراع، التى لم تخمد بعد. فهم يختلفون فيما بينهم نحو حدود "أرض إسرائيل" الموعودة، مثلما تختلف فى ذلك مدون العهد القديم، ولكن هذا التخبط من شأنه أن يزيد الموقف صعوبة، خاصة وأن هذه المفاهيم الخاخامية الشيطانية تلعب بمقدرات الشعوب وتستعين بالحدود وسيادة الدول الأخرى، وكأنهم يعضدون من "فكرة الاختيار" التى أثرت، بلا شك، على حياة اليهود وعلاقتهم بالشعوب الأخرى، فهذه الشعوب محرمة عليهم، لأنها شعوب نجسة ومحرم عليهم قطع عهوداً معها أو الإشفاق عليها أو مصاهرتها كما جاء فى سفر التثنية (٢: ٧)، علاوة على أن الشعور بالانفضلية لدى اليهود على بقية البشر، جعلهم يعشون بالخطر، ودفعهم للجلوس على فوهة بركان من المفاهيم العنصرية، من شأنه أن ينفجر فى أى لحظة. وثمة نظرة عميقة تجاه هذه المفاهيم العنصرية التى ترسم حدود "أرض إسرائيل" الكاملة دون أدنى اعتبار للملايين العرب الذين يعيشون داخل هذه الحدود، تؤكد لنا سمة "الشعور بالاستعلاء" على الأمم الأخرى.

أضف إلى ذلك "أن اليهود لا يترددون فى تسمية أنفسهم (شعب الله المختار)، حيث يعتقدون أن هذا الاختيار هو برنامج إلهى، حيث يعاقب الله الأمم الأخرى عن طريقهم، وهم الذين يبقون وحدهم فى آخر الزمان متسلطين على رقاب العالم. كذلك فهم يسمون أنفسهم لا ٥٥٦١ (الشعب الأزل) ولا ٥٥٦٢ (الشعب الأبدى)، حيث يعتقدون وحدهم أنهم مثل الرب لا أول لهم ولا آخر، ولا بداية ولا نهاية، ولا ٥٥٦٦٦ (الشعب المقدس)" (٣٧).

ويستندون فى ذلك إلى الفقرة الأولى من سفر التكوين (فى البدء خلق الرب السموات والأرض)، فهذه السموات والأرض هى ملك له، وبما أن الإله قد حل فى اليهود فإن اليهود لهم الحق فى أية بقعة من الأرض على اعتبار أن الرب قد اختار اليهود من بين الأمم وقطع معهم عهداً، وهم بصدد الحفاظ على هذا العهد، فیرتسمون الحدود كيفما يشاءون دون اعتبار للأمم الأخرى وكأنها غير موجودة.

وعن مصير ملايين العرب الذين يعيشون داخل هذه الحدود المقدسة، يقول الخاخام "شموئيل إلیاهو" حاخام مدينة صفد: "إن كل عربى لا يعترف بملكية شعب إسرائيل لأرضه ليس له مكان هنا. ومن يعترف بملكيتنا لهذه الأرض ويقبل بسيادتنا على أرضنا يستطيع الإقامة فى هذه البلاد بأى شكل كغريب" (٣٨).

المنظور الديني للصراع على الأرض

ويعود الحاخام "شموئيل إلياهو" ويغير من موقفه، حيث يرى أن الترانسفير هو الحل الأمثل لهؤلاء العرب: "يلو أن الحل الأمثل هو الترحيل الإرادي إلى دولة عربية أخرى مثل الأردن" (٣٩). ويقول "موشيه بايجلين" رئيس حركة (زعامة يهودية) "إنه لا مكان للعرب في أرض إسرائيل الغربية، فعلى المدى البعيد سيؤدي بقاء العرب إلى عمو الهوية اليهودية، فالترحيل الجماعي هو أمر عادل ويبدو أن التاريخ سوف يوفر لنا ظروفاً لتحقيقه" (٤٠).

أما البروفيسور "هيلل فايس"، الذي ذكر أن الصهيونية لم تقم إلا من أجل أن يصبح اليهودي يهودياً خالصاً بعد أن يذبح أعدائه، فيقول: "الآن سوف تأتي إسرائيل وتبيد كل مدنها بما في ذلك تلك التي في الضفة الشرقية" (٤١). وهو بذلك يستعيد النصوص التوراتية التي تحدثت عن إبادة المدن وقتل النساء والأطفال (سفر العدد، إص ٣٣: ٥٢، ٣١: ١٧).

ويؤيد الحاخام "زلمان ميلاميد" فكرة الترحيل الجماعي، ولكن إلى مكان آخر، حيث يقول: "هذه الفكرة، التي في إطارها ينبغي القيام بترحيل وطرد العرب إلى ما وراء نهر الأردن، هي خاطئة من أساسها، ينبغي إرسالهم إلى مكان آخر إلى دول مثل السعودية والكويت واليمن" (٤٢). ونلاحظ أن العراق لم تشمل هذه الدول في رأي الحاخام ميلاميد، فربما يؤيد فكرة أن الأرض الموعودة تشمل كل الضفة الغربية لنهر الفرات.

ويعلق الكاتب "يوسف حرموني" على فكرة الترحيل الجماعي، وطبقاً للحدود الموعودة التي تحدث عنها الحاخامات اليهود المتطرفين بقوله: "يمكن حساب عدد من سيتم ترحيلهم وفقاً للخيارات الإقليمية الرئيسية التي ذكرت من قبل الحاخامات اليهود على النحو التالي: أرض إسرائيل الغربية، سوريا ولبنان والأردن حوالي ٣٠ مليون نسمة. وإذا أضفنا مناطق من جنوب تركيا ستجاوز الثلاثين مليوناً. وإذا أضفنا إلى القائمة ١٥-٢٠ مليون مصري يعيشون شرق النيل في شمال مصر (بما في ذلك القاهرة) فإن الترحيل سيضم عدداً يتراوح ما بين ٤٥ و٥٠ مليون نسخة... هذا هو نبض حركة الاستيطان: مملكة إسرائيل الضخمة والترحيل على نطاق واسع. وإذا لم نفهم ذلك وندركه فكأننا نزر الرماد في العيون" (٤٣).

وابعاً: الروح العدوانية في فتاوى الحاخامات اليهود:

تتسم الشخصية اليهودية، بصفة عامة، بنوع من الجدلية المتناقضة ما بين الشعور بالدونية تجاه الأمم غير اليهودية قارة، والشعور بالاستعلاء تارة أخرى. وهو أمر يحاول اليهودي أن يستعوضه باستعراض أقصى درجات العنف والقسوة تجاه (الأخر) غير اليهودي.

وفي حقيقة الأمر، كان للديانة اليهودية دور مهم في صياغة هذه الشخصية اليهودية على هذا النحو، فبعض النصوص التوراتية تحدثت عن اليهود كجماعات دونية ومستعبدة مثلما جاء في سفر

المنظور الديني للصراع على الأرض

الخروج الذي تحدث عن حياة العبودية لليهود في مصر، "فاستعبد المصريون بني إسرائيل بعنف" (خروج، ١٥: ٣)، "ومرروا حياتهم بعبودية قاسية" (خروج، ٣: ٩)، وتبدأ الوصايا العشر بتذكير اليهود بتخليصهم من "بيت العبودية" في مصر "أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية" (الخروج ١٠: ٢٠). إن هذه النصوص التوراتية التي تغلغلت في النفس البشرية اليهودية وساهمت في تكوينها الشخصي والنفسي والأخلاقي تجاه التعامل مع غير اليهود على مر العصور أثرت بلا شك في طبيعة هذا السلوك اليهودي، الذي اتسم عند الشعور بالاستعلاء بممارسة العنف تجاه الآخرين، بل وربما التلذذ بتعذيبهم، وهي إشكالية معقدة، يطلق عليها علماء النفس، "التوحد في المعتدى"، أي أن العبد يتقلب سيداً ويأخذ في ممارسة دور السيد تجاه الآخرين الذين صاروا بالنسبة له عبيداً، وتتخذ سلوكياته وقتها مناحي أكثر عنفاً وأكثر قسوة.

"لقد خلقت لديهم هذه النصوص الدينية والتاريخية إحساساً بالمذلة الدائمة، عوضوه بعد ذلك بسلوك عدواني ووحشي تشهد على ممارسته ملوناتهم كما سجلت في قصة غزو كنعان من منظورهم الديني القومي" (١١).

ولمحة عوامل تاريخية أخرى، أثرت أيضاً في التكوين الشخصي لليهود، تتضح في المراحل المعقدة التي مرت بها الجماعات اليهودية منذ فجر التاريخ، ومروراً بمرحلة الانعزالية "الجيتوية" والانعزالية "الصهيونية" ووصولاً إلى الانعزالية "الإسرائيلية" وهي مراحل ساهمت في تأصيل الروح العدوانية لدى اليهودي، كرد فعل للأحداث التاريخية والنفسية التي مرت بها جموع اليهود عبر هذه المراحل المختلفة.

ويمكن القول، إن الإحساس بالدونية والشعور بالاستعلاء في آن واحد لدى الشخصية اليهودية، هو أمر يحدث نوعاً من الارتباك والانقسام الشخصي غالباً ما يتولد عنه الروح العدوانية وعبادة القسوة والعنف، مثلما يؤكد على ذلك علماء علم النفس والاجتماع.

وتبقى النصوص التوراتية دوماً، هي الدافع الرئيسي والمحرك الفعلي لتشكيل السلوك البشري اليهودي، فكما استلهمت الشخصية اليهودية مشاعر "الدونية" و"الاستعلاء" و"الاختيار" من العهد القديم، استلهمت أيضاً "الروح العدوانية" كسلوك مقدس يسمح لبني إسرائيل باستخدام كل السبل لتحقيق النبوءات والوعود، ويمهد الطريق أمام القتل والدمار والاحتلال، حيث يمثل العهد القديم بكثير من النصوص التي تنبعث منها رائحة العنف والدمار، والتي يستلهمها الحاخامات اليهود في فتاواهم ويعضدونها بهذه النصوص العدوانية التي تقذف الرعب في قلوب "الجوييم" وتذكرهم "برب إسرائيل" الذي يحارب مع بني إسرائيل ويمهد الطريق أمامهم لتحقيق مآربهم في الغزو والاحتلال: "الرب إلهك يطرد هؤلاء الشعوب من أمامك" (سفر التثنية ٧: ١٥)، "فحدث في

المنظور الديني للصراع على الأرض

نصف الليل أن الرب ضرب كل بكر في أرض مصر (سفر الخروج ١٣: ٢٩)، "الرب إلهك هو المعايير أمامك ناراً أكلة هو يبدهم ويذلهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعاً كما كلمك الرب" (سفر التثنية ٩: ٣).

ويتخذ الحاخامات اليهود من هذه النصوص التوراتية مصدراً لفتاواهم الدينية، حتى لا تقبل الشك أو المناقشة، وأحياناً يستخدمون هذه النصوص كتوصيف خطأ للحالة المراد الإفتاء فيها. فتعليقاً على اتهام ضابط إسرائيلي برتبة نقيب أطلق النار على جثة طفلة فلسطينية عند محور فيلادلفيا، يقول الحاخام يوفال شارلو: "في هذا الصدد، وردت في الشريعة اليهودية قاعدة أساسية تقول: (من جاء ليقتلك بكر يقتله) فطالما أن هناك خطراً من جانب شخص على حياة الإنسان، فإن الشريعة تقرر قتل هذا الشخص".^(١٥)

وينهى الحاخام شارلو حديثه بقوله: "إنه من المهم في نهاية الأمر أن نحرص على النصر بشكل يتناسب مع الحدث: لقد أطلق قائد السرية النار على جثة، بينما يفجر أعداؤنا أناساً أحياء".^(١٦) ولعلنا نلاحظ هنا أن هذا الحاخام يستر وراء أقوال غامضة لا تتناسب مع هذا الحدث المشين، لقد أطلق النار على "جثة طفلة"، والتمثيل بالجثث أمر لا تفره أي ديانة سماوية، ولكنها العنصرية والسادية التي تفوح من فتاوى هؤلاء الحاخامات المتطرفين، فما الخطر الذي يمكن أن تمثله طفلة في عصر الزهور ضلت طريقها، فما كان يجب المساس بها. وبالرغم من أن مهمة رجال الدين هي قول الحقيقة وإدانة المنحرفين، فإننا نجدهم يعضلون من موقف هذا الضابط ببعض النصوص المقدسة والتي لا تتفق مع طبيعة الحدث.

وتتضح الروح العدوانية أيضاً، في الفتوى التي أكد عليها الحاخام "شلومو أفير" ونشرت في ٧ / ١٢ / ٢٠٠٤، بشأن حادثة مقتل أحد الشطاء الفلسطينيين المصابين على أيدي جنود الوحدة البحرية الإسرائيلية، فقد أفتى هذا الحاخام، بأن جنود الوحدة كان يجب عليهم قتل هذا الناشط حتى بعد أن تم القبض عليه، ويطبق الحاخام هنا "حكم الجائر" الذي يهدر دمه، ويبرر الحاخام ذلك بأن هذا الناشط مازال يرغب في مواصلة القتل، ومن المحتمل عندما يشفى من جرحه ويخرج من سجنه أن يواصل اعتدائه^(١٧).

ويبدو هنا أن الحاخامات يلتقطون فقط النصوص الدينية المبتورة التي تدعو إلى العنف والقتل، ولا يلتفتون إلى النصوص المباشرة الأخرى، فهي تحرم أيضاً القتل مثل: "سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه. لأن الرب على صورته عمل الإنسان" (التكوين ٩: ٦)، كما أن هناك أمراً صريحاً للشعب إسرائيل يقول: "لا تقتل".

وتعلق "شولاميت آلوني" عضو الكنيست السابق، على مثل هذه الفتاوى، التي تهدر الدماء باسم الدين بقولها: "يبدو أن التعسف جعل رجال الدين حاخامات المدارس الدينية ذات الصيغة

المنظور الديني للصراع على الأرض

المسكينة يتجاوزون حدود العقل والدين. فجيش الاحتلال، والجشع واستعراض القوة، والسهولة التي يمكن بها طرد الفلسطينيين من أرضهم وتحويل مدنهم إلى سجون، وردم آبارهم وإغلاق كهوف الدهاة في جبل الخليل، بما يعنى فى الواقع تدمير أساس وجودهم، كل ذلك زاد من المعجزة والتكبر إلى أن أسفرا عن صدور رأى - هو بمثابة فتوى شرعية - يسمح أثناء أى عملية انتقامية ضد الفلسطينيين بقتل النساء والأطفال وكبار السن والمواطنين العاديين، رغم أنهم آدميون خلقوا على صورة الرب ولهم الحق فى الحياة طبقاً لأى قانون^(٤٨).

وقد أشارت ألونى أيضاً، إلى أن العقيدة الدينية تتسم بكثير من الجوانب الإنسانية، وقارنت بين قوانين نوح التى ورد ذكرها فى سفر التكوين (٩ : ٤-٧) وبين مثل هذه الفتاوى المتطرفة التى تطالب بإراقة دماء الفلسطينيين، وشددت على أن قوانين نوح هى قوانين عالمية تطبق على كل البشر، حيث حظر الإله على نوح وأبناءه سفك الدماء، وأن هذه الشرائع ملزمة لليهود وغير اليهود.

وتمجيداً لروح العدوانية والدعوة للقتل باسم الرب، قام بعض الحاخامات الذين يعتبر بعضهم "معتدلين" بالتوقيع على فتوى تبسح للجيش الإسرائيلى أن يوجه ضرباته إلى المدنيين الأبرياء أيضاً^(٤٩). وقد أعطت هذه الفتوى الجديدة للجيش الإسرائيلى حرية قصف المناطق المكتظة بالسكان دون الاكتراث بوجود أطفال أو شيوخ. ورغم أن الجيش الإسرائيلى يتصرف على هذا النحو، دون حاجة إلى تصريح من رجال الدين، إلا أنه بذلك قد حصل أيضاً على موافقة صريحة من المتحدثين باسم الرب.

ومثل هذه الفتاوى تأخذ شكلاً أكثر خطورة بالنسبة لجنود المدارس الدينية تلاميذ، هؤلاء الحاخامات، وهو أمر يحذر منه أحد الكتاب الإسرائيليين بقوله: "إن كافة أقوال وتبريرات أولئك الحاخامات هى التملق بعينه، فهم يحرضون على قتل المدنيين. وإذا لم نوقفهم ولم نندد بأقوالهم بكل الطرق، فسوف نتدهور بسرعة كبيرة لنصير فى مستوى سدوم وعمورة"^(٥٠). وهى الأقوام التى أهلكها الرب قديماً.

ورداً على التحذيرات التى يطلقها بعض اليساريين الإسرائيليين فى وجه هؤلاء الحاخامات المتطرفين نشر بعض الحاخامات اليهود فتوى علنية فى يوم الثلاثاء ٧/٩/٢٠٠٤، وأرسلوها إلى رئيس الوزراء الإسرائيلى ووزير الدفاع ورئيس الأركان، جاء فيها: "فى الحرب لا يجب التمييز بين المدنيين والعسكريين، فعندما يكون هناك خطر على جنودنا ومواطنينا لا ينبغى تطبيق الأسلوب المتبع فى الأخلاق المسيحية التى تعطى حياة أعدائنا الأولوية عن حياتنا"^(٥١). وجاء فى الفتوى أيضاً: "نحن المؤمنون أدناه"^(*) ندعو الحكومة الإسرائيلية والجيش إلى العمل طبقاً لمبدأ (من جاء ليقتلك فبادر إلى قتله)... وهذا ما أتبعه شعب إسرائيل منذ عهد موسى الذى حارب المديانيين، وهذا ما فعله يفتاح

المنظور الديني للصراع على الأرض

مجلعماى وشاؤول وداقيد وجميع القادة العسكريين على مر الأجيال ، وهذا ما فعلت إسرائيل فى حرب ١٩٦٧. (٥٢)

وقد عقب "ميخائيل ملكيئور" زعيم حزب ميماى الدينى على هذه الفتوى بقوله : "إننا نشعر بالأسف الشديد لمحاولة لجنىء التوراة ، واستغلالها بصورة رخيصة ومخالفة للحقيقة لاحتياجات سياسية لأقلية متطرفة . إن التوراة والأخلاق اليهودية كانا يعارضان دائماً وبشدة المساس بالأبرياء . كما أن الصراع لا يبرر العقاب الجماعى" (٥٣) . وعلقت (حركة السلام الآن) اليسارية على هذه الفتوى ، وأصدرت بياناً جاء فيه : "إن هؤلاء الخاخامات يريدون أن تصبح الدولة كلها سدوم وعمورة باعتقادهم أن مفهوم طهارة السلاح عفا عليه الزمن ، وأن المساس بالأبرياء أمر مشروع ومبرر" (٥٤) .

وقد حذر البعض أيضاً من تدنيس "الإنسانية" باسم الدين على أيدى هؤلاء الخاخامات المتطرفين ، رغم ما يستلهمونه من نصوص توراثية لتدعيم مواقفهم وأقوالهم ، فمثل هذه الفتاوى تمثل العنصرية فى دولة تدعى الديمقراطية ، فنقول شولاميت ألونى تعليقاً على هذه الفتاوى : "لن تؤدى مثل هذه الفتاوى ، التى تقر بأن الدم اليهودى أكثر حمرة من دم غير اليهود ، إلى احترام الشعب اليهودى . وللأسف ، فى الوقت الذى يتمتع فيه شعب إسرائيل بالسيادة على أرضه ، ويسيطر على أقوى دولة فى الشرق الأوسط ، أصبحت (الإنسانية) مهددة إلى هذا الحد فى نظر الكثيرين . . . على الرغم من أن هناك بعض رجال الدين الذين أصدروا فتاوى مختلفة عن تلك التى تقضى صراحة بقتل المدنيين ، أو عن تلك التى تمتدح بيجال عامير وشباب التلال" (٥٥) ، وكل الذين يدمرون ويقتلون ويتسكعون فى المناطق المحتلة ويطلقون النار فى كل اتجاه" (٥٥) .

وتمتد خطورة هذا التعصب الدينى العنصرى فى فتاوى هؤلاء الخاخامات إلى أنهم لا يعترفون بمشروعية التعبير عن رأى فى مسألة سياسية أو عسكرية أو أخلاقية ، ويتطلعون فقط إلى التأثير على السياسات الحكومية فحسب ، وبما يخدم مصالحهم الشخصية تحت غطاء الشرعية الدينية ، فهم يعطون لأنفسهم سلطة الإنشاء بما فيه مصلحتهم هم وأتباعهم ويتلونون طبقاً للظرف السياسى الذى تمر به الدولة . لقد صوت حزب "شاس" الدينى ضد اقتراح قدم فى الكنيست فى الثامن وعشرين من مارس ٢٠٠٥ يدعو إلى عمل استفتاء عام قبل الانسحاب من غزة ، وهو أمر يتعارض مع مبادئ الحزب ، وتناقض نستطيع أن ندركه حين نعلم بأنه جرى اتفاق ما ، بين أعضاء الحزب ورئيس الحكومة بشأن الميزانية .

وهكذا ، تبدو الروح العدوانية سمة سيكولوجية تميزت بها الشخصية اليهودية على امتداد المراحل التاريخية المختلفة لدولة إسرائيل ، وهى سمة تكاد تكون يهودية خالصة ، "حيث كان بن

المنظور الديني للصراع على الأرض

جورجون يقول (إنى اعتبر يشوع بطل التوراة، إنه لم يكن مجرد قائد عسكري بل كان المرشد) وفى دير ياسين وغيرها من الأماكن كرر الإسرائيليون ما فعله يشوع بن نون عند دخوله أرض كنعان وفق ما ورد فى التوراة . . . وقد علق موشيه مينوهين على هذا بقوله : (إن الاستشهاد بالتوراة والتوصل بالإرهاب لنشر الدعر، هما أسلوبان قديمان لتحرير أرض موعود بها والتخلص من سكانها الأصليين . . . وأشبه اليوم يتصرفون بنفس أسلوب يشوع فى العصور القديمة، ثم يعرضون السلام بعد أن يكونوا قد أنجزوا المهمة القذرة" ^(٥٦).

'وقد دعمت كتب التراث اليهودى التى جاءت بعد (العهد القديم) كالتلمود هذه القيم وتمسكت بها كذلك الفرق اليهودية المختلفة، وكانت الوسيلة أيضاً من أجل تحقيق المسيحانية لمن يؤمنون من اليهود (بالخلاص المسيحاني). وقد جعلت (الصهيونية الدينية) الحرب أساساً من الأسس التى تقوم عليها هذه الصهيونية مستندة فى ذلك إلى كل ما سبق ذكره من جذور تراثية فى (العهد القديم) وتدعو للحرب وتشريعها' ^(٥٧).

وكأننا أمام نصوص مقدسة وملزمة للإسرائيليين بضرورة إبادة الفلسطينيين، لأنهم من سلالة العماليق، وهى القبيلة التى تأمر التوراة اليهود بإبادتهم فهم رمز الشر. وكأننا أيضاً أمام صياغة جديدة لـ "توراة جديدة" تحتوى فقط على مثل هذه النصوص المدمرة.

وبالطبع كان لهذه النصوص التوراتية التى اتخذها الحاخامات المتطرفين مصدراً لفتاوى القتل والطرده أثر كبير فى تغذية الوجدان الإسرائيلى بمبررات العنف والقسوة والوحشية، وتدريسها فى المدارس الإسرائيلية دون أن تحظى بمعالجة نقدية تذكر، وتأثيرها بدون شك على سلوكيات الجنود الإسرائيليين والضباط أيضاً تجاه التعامل مع (الأخر) الفلسطينى. فقد أثارت شهادات الجنود التى قام بجمعها أعضاء حركة "محطمو الصمت" ^(*) شكوكاً فى ممارسات خطيرة ترتكب بحق الفلسطينيين خلال العمليات العسكرية فى المناطق المحتلة. وثمة نظرة سريعة على بعض من هذه الشهادات التى نشرها هؤلاء الجنود على صفحات الجرائد وفى موقعهم الالكترونى، تبين لنا مدى تأثير هذه الفتاوى على هؤلاء الجنود فى ارتكاب أبشع الجرائم ضد الفلسطينيين . . . "حيث تتعلق إحدى الشهادات بطبيب عسكري قام بإعطاء درس فى التشريح للممرضين على جثة فلسطينى . . . فيقول الجندي الذى عمل كرجل إسعاف، إن جثة الفلسطينى كانت ممزقة من الرصاص، وبرزت منها بعض الأعضاء الداخلية . . . وقد أخرج الطبيب مشروطاً وبدأ فى تقطيع أجزاء من الجثة وشرح لنا على أجزاء مختلفة منها، الغشاء المحيط بالرئتين، وطبقات الجلد، والكبد وأشياء أخرى" ^(٥٨). ويصف رقيب أول فى الجيش الإسرائيلى مشاهد من العنف ارتكبها هو وزملاؤه فى منطقة دير البلح، فيقول: "أثناء كمين استطلاع روينى، أطلق المدفعجى بأمر من القائد النار فى اتجاه خزانات مياه عدد كبير من المنازل فى دير البلح وكان إطلاق النيران بهدف الروع أو للتدريب على التشين، أو بهدف تسخين المعدات أو لمجرد الرغبة فى ذلك ويا لها من كميات أخذت تنهمر على أسطح هذه المنازل" ^(٥٩).

المنظور الديني للصراع على الأرض

وفى نهاية سبتمبر ٢٠٠٤ نشرت جماعة (محطمو الصمت) شهادات جديدة لمجموعة من الجنود الإسرائيليين، تركزت جميعها هذه المرة على الحالات التى ارتكب فيها الجنود الضباط مخالفات متعمدة لتعليمات الجيش الإسرائيلى بالنسبة لإطلاق النار تجاه الفلسطينيين... " فتحدث جندي مدرعات فى رفع عن إطلاق ١٥٠٠ عيار من مدفع رشاش بشكل عشوائى تجاه الفلسطينيين، وجندي آخر يطلق ذخيرة حية تجاه راشقى الحجارة، وجنود بالمدرعات يطلقون نيران رشاشاتهم إلى مسافة بعيدة تجاه البيوت فى جنين بدون تحديد هدف معين، وضابط برتبة عقيد يفتح النار تجاه مظاهرة بصورة عنيفة فى الوقت الذى كانت التعليمات تقضى باستخدام وسائل التفريق فقط" (٦٠).

وفى إطار ما نشر من شهادات لجماعة (محطمو الصمت)؛ يحكى أحد الجنود عن إصابة فلسطينى برصاصة فى رأسه، فسقط ممدداً على بعد ٥٠ متراً... " لقد ذهبنا كلنا مع قائد السرية إلى الجثة وقلبناها وكان كل من يصل إليه يطلق النار على رأس الجثة" (٦١).

ولم يكن هذا فقط، بل وصل الأمر إلى حد التمثيل بالجثث والتقاط الصور التذكارية مع أشلاء الجثث، " فقد حكى أحد جنود كتائب "النحال" الدينية عن جثة فلسطينى كان مقطوع الرأس، وقد وضعت الرأس فى عامود حديدى، وكأنها خيال المائة ووضعوا سيجارة فى فم الجثة... لقد كان هذا أكثر المشاهد إضحاكاً فى السرية، والتقط الجميع صوراً مع هذه الرأس المقطوعة، وفى وقت لاحق تم عرض الصور للبيع بسعر رمزى. ويمضى الجندي فى شهادته ويقول، لقد أصبحت صور الجنود مع جثث الناشطين الفلسطينيين فى أوضاع مختلفة ظاهرة متفشية فى الجيش الإسرائيلى، تحدث فى كل سلاح، وفى كل سرية، وفى كل مكان يحدث فيه اتصال بين الجنود الإسرائيليين والناشطين الفلسطينيين" (٦٢).

وهكذا، تبدو مظاهر العنف والروح العدوانية فى سلوكيات الشخصية اليهودية الإسرائيلية، وكأنها "جينات" من مكونات التكوين السيكولوجى والدينى والتاريخى والأيدىولوجى لهذه الشخصية، أى أن إيعاز هذه الروح العدوانية لم يكن فقط إلى فتاوى الحاخامات اليهود فحسب، بل أنها سمة من سمات الطابع القومى للشخصية الإسرائيلية، وهى سمة تتفاوت من شخص إلى آخر، بدليل ظهور جماعة (محطمو الصمت)، ولكنها سمة عامة تغلغلت فى وجدان النفسية اليهودية نتيجة لترسبات تاريخية وأحداث مر بها اليهود عبر التاريخ، ولتعاليم صهيونية كانت الحركة الصهيونية فى حاجة إليها، وقبل كل هذا نصوص توراتية، أعطت للروح العدوانية صبغة دينية شرعية استلهمها الحاخامات اليهود المتطرفين فى فتاواهم، حتى صارت غطاءً جديداً يضاف إلى أنماط السلوك العدوانى فى الشخصية اليهودية الإسرائيلية ويدعمه، ولكنه فى نفس الوقت خطير لأنه يركز إلى الشرعية ويرتكب باسم الرب، ويبرر أشكال العدوان المختلفة.

المنظور الديني للصراع على الأرض

خامساً: موقف الحاخامات اليهود من الاتفاقيات المبرمة مع الفلسطينيين (خطة فك الارتباط نموذجاً):

أثارت "خطة فك الارتباط"^(٦٠) أحادية الجانب ردود فعل واسعة داخل الساحة الإسرائيلية وأحدثت دوى هائل داخل الأوساط الدينية المتشددة التي تقدس الأرض وتحرم إخلاؤها، خاصة وأنها تقضي بالانسحاب الإسرائيلي من قطاع غزة وأربع مستوطنات في شمال الضفة الغربية. وانتهالت بعدها فتاوى الحاخامات اليهود التي تحرم الإخلاء وتهدد "شارون" والوزراء الذين صوتوا لصالح هذه الخطة بالقتل وتذكروهم بمصير "رايين"، على اعتبار "أن كل موقع استيطاني في أرض إسرائيل هو فريضة من فرائض إعمار إسرائيل ويمنع إخلاؤه منعاً باتاً". وطالب الحاخامات اليهود المتطرفين "كل جندي إسرائيلي بالتوجه إلى قائده بطلب إعفائه من كل أمر يتعلق بإخلاء المواقع الاستيطانية بسبب معتقداته الدينية والضميرية".

وقد عقدت لجنة (حاخامات المستوطنات) اجتماعاً طارئاً قررت في ختامه "رفض إخلاء المستوطنات، وحرضت الجيش الإسرائيلي على التمرد ضد قرارات الإخلاء... ودعت لجنة حاخامات المستوطنات المزيد من العائلات الوصول إلى المواقع الاستيطانية والتشبث في كل موقع يحتاج ذلك وأعلن الحاخامات أيضاً أن أية حكومة تأسس بأي جزء من الاستيطان لا تستحق أى تعاون معها، وعلى كل الأحزاب الصهيونية ألا تساند حكومة كهذه"^(٦١) لأن هذه الحكومة في مفهوم هؤلاء الحاخامات المتطرفين تنتهك أوامر الرب التي تدعو إلى إعمار أرض إسرائيل وعدم التخلي عنها والتشبث بها.

ويعلق المحلل الإسرائيلي "عوزي بنزيمان" على حملة تحريض الحاخامات اليهود المتطرفين للجنود الإسرائيليين بعدم المشاركة في إخلاء المستوطنات بقوله: "ما يحدث هو مظهر من المظاهر الصارخة التي لمحتاج المجتمع الإسرائيلي في خضم غياب للحدود الواضحة، حيث تعبر مظاهر الرفض هذه بكل وضوح عن الخلل الذي أصاب الواقع الإسرائيلي منذ ٣٧ عاماً... فالدولة منقسمة بين فريقين، أحدهما يؤمن بكل جوانحة بأن الاحتلال هو بؤرة السم الذي يهدد وجودنا، والآخر يعتقد بقناعة تامة بأن الانسحاب من المناطق المحتلة هو الذي سيلحق الدمار للدولة"^(٦٢).

وفي سؤال عن جدوى إعادة الأراضي المحتلة، ومدى ما ستحققه من حقن للدماء، يجيب الحاخام "ميخائيل باروم" بقوله: "في الوضع الراهن يبدو أن إعادة أو حتى التنازل عن مناطق من الأراضي المقدسة لن يقلل من معدل إراقة الدماء، بل سيزيدها... ونظراً لأن واجبنا هو الاحتفاظ بالأراضي المقدسة كما ورد في تفسير الحاخام رابي موشيه بن يتسحاق (الوصية الرابعة)، فإن ما يحدث أشبه بحرب تواصل حتى لو تساقطت الضحايا"^(٦٣).

المنظور الديني للصراع على الأرض

ويعضد هؤلاء الحاخامات فتاواهم حول خطة (فك الارتباط) بأقوال حاخامات راحلين حول ضرورة التمسك بالأرض المقدسة، ففي بيان جرى توزيعه في الضفة الغربية وقطاع غزة، تم اقتباس أقوال للحاخام الراحل "تسفي يهودا كوك"، وهو الأب الروحي لحركة "جوش ايمونيم"، جاء فيه: "إن عبارة (أورثتم هذه الأرض واستعمرتموها) فيها إلزام وأمر بأن تكون هذه الأرض تحت سيطرتنا وألا نتركها في أيدي غيرنا من الأمم... فهي فريضة توراتية واضحة وقاطعة وملزمة لكافة اليهود بالتضحية من أجل هذه الأرض بكامل حدودها، حتى وإن كان هناك إكراه بسبب تأثيرات سياسية فإننا ملتزمون بالتضحية بأرواحنا من أجل هذه الأرض التي منحها الرب لنا" (٦٦).

وقد حذر الحاخام الأكبر السابق "أفراهام شابيرا"، وهو يرأس اليوم اتحاد الحاخامات من أجل أرض إسرائيل، من خطورة التنازل عن الأرض، لأنه عمل يتنافى مع الشريعة، وكتب يقول: "وفقاً للتوراة، فإن تسليم مساحات من أرضنا المقدسة للأغيار يعد خطيئة وجريمة... وعلى ذلك فإن أي تفكير أو فكرة أو قرار أو أي فعل لإخلاء المستوطنين وتسليم المنطقة لغير اليهود، فهو عمل يتناقض مع الشريعة ويجب منعه بكل السبل" (٦٧).

ولم يكتف الحاخامات اليهود بنشر فتاواهم فحسب، بل حاولوا إثارة الفتن في صفوف الجيش الإسرائيلي، وأصدروا الفتاوى الخاصة بالجنود، وشبهوا الأمر بحرب دينية وحرّموا على الجنود الإسرائيليين المشاركة في الإخلاء ورفعوا شعار (الموت أفضل من الإخلاء). وفي صحيفة 7777 (طريق التوراة)، وهي صحيفة توزع في كل المعابد في شتى أنحاء إسرائيل، وجه الحاخام "يتسحاق برند" في الفتوى التي نشرتها الصحيفة، الدعوة إلى الجنود للتضحية بحياتهم من أجل عدم إخلاء النقاط الاستيطانية، لأن ذلك بمثابة "الارتداد عن الدين اليهودي"، حيث يقول: "إن سقوط النقاط الاستيطانية، هو جزء من مسيرة تؤدي في النهاية إلى سقوط القدس... إن الحرب هنا هي حرب دينية، والاستهانة بكون شعب إسرائيل شعباً مختاراً هي استهانة بالتوراة وحرب ضدها... ولذا، فيحرم على أي جندي أن يشارك في الإخلاء، حتى ولو دخل السجن نتيجة رفضه لتنفيذ الأوامر، إذ أن من الواجب عليه أن يضحي بحياته في سبيل الأرض المقدسة التي وهبها الرب له وللنوبة" (٦٨).

وفي الرابع عشر من مارس ٢٠٠٥ أصدر حاخامات يهود متطرفين فتوى دينية تبيح قتل الجنود الإسرائيليين من (غير اليهود) الذين سيشاركون في تنفيذ خطة فك الارتباط، وقالت صحيفة "معاريف" الإسرائيلية: "إن حاخامات يهود أصدروا فتوى جديدة تسمح من خلالها بإطلاق النار على جنود (دروز) وغير يهود ممن سيشاركون في عملية إخلاء المستوطنات" (٦٩).

ولم يتوقف الأمر عند حد تحريض الجنود الإسرائيليين، بل وجهت التحذيرات إلى المستوطنين الذين سيتم إخلاؤهم وفق خطة "فك الارتباط"، ففي الرابع عشر من يونيو ٢٠٠٤، أصدر بعض الحاخامات اليهود فتوى "تحرم الحصول على تعويض عن إخلاء المستوطنات، وهدد حاخامات (بيكوح نفش*) بمقاطعة من سيتصرف بما يخالف رأى التوراة ويحصل على تعويضات" (٧٠). وأصدر رجال الدين اليهود في الضفة الغربية وقطاع غزة بياناً وصفوا فيه إخلاء المستوطنات بأنه "جريمة ضد الإنسانية" (٧١).

وهكذا، تبدو فتاوى هؤلاء الحاخامات المتطرفين وكأنها لم تتوقف عند حد التحريم والمنع، بل تتخطى حدود المعقول، وتدعوا إلى القتل والعنف وعدم تنفيذ الأوامر العسكرية، وتهديد المستوطنين بل وتكفيرهم. ووصل الأمر إلى وصول تهديدات بالقتل إلى "شارون" والوزراء الإسرائيليين عبر البريد، يذكرونهم فيها بمصير رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق "إسحاق رابين".

وفي الثالث عشر من فبراير ٢٠٠٥، بحثت الحكومة الإسرائيلية مخاطر هذه التهديدات ومحاولات إحباط خطة شارون لفك الارتباط وأعرب عدد كبير من أعضاء الحكومة عن دهشتهم من انفلات مارد العنف والتهديد الكلامي ضد كل من لا يعارض "شارون". وأبدت الحكومة الإسرائيلية قلقها من احتمال وقوع عملية إرهابية أخرى ضد أحد المسؤولين، نتيجة لزيادة الشعارات التي تكتب في المدن الكبرى والتي تبارك قتل "شارون" وتميد للذاكرة فتاوى الحاخامات حول (عقوبة) من يفرط في أجزاء من (أرض إسرائيل)، والتي أودت بحياة "إسحاق رابين".

ومع ذلك، فلم تستطع الحكومة الإسرائيلية التحرك إزاء هذه التهديدات، حيث استمرت فتاوى الحاخامات اليهود ضد خطة "شارون" على أساس أنها تشكل خطراً على مستقبل إسرائيل وأنها مخالفة لشريعة الرب، ولم يكن شغلهم الشاغل إلا محاولة إحباط خطة فك الارتباط، حتى اقترح إجراء "استفتاء شعبي" حول الانسحاب من غزة قبل بالرفض، وعارضته حركة "شاس" حين طرح في الكنيست في الثامن والعشرين من مارس ٢٠٠٥، ففي "شاس" والكتل البرلمانية الحريدية بنحشون من حيث المبدأ من إجراء استفتاء على أي شيء. وهو موقف تقليدي من الكتل البرلمانية الحريدية. لهم بنحشون من أن يصبح الاستفتاء على قضية سياسية قاعدة لإجراء استفتاءات حول قضايا أخرى، مثل قضية تجنيد طلبة المدارس الدينية أو فتح المحال التجارية يوم السبت. وهي أمور يعتقدون في أن تبعاتها يمكن أن تضر بمصالح الجمهور الحريدي في المستقبل.

غير أن حركة "شاس" تقف ضد إخلاء المستوطنات وترفضه بكل قوة، فهذا هو "عوفديا يوسف" الزعيم الروحي للحركة يصف شارون "بالكفر ويتمنى له الموت" (٧٢). وصرح الحاخام

المنظور الديني للصراع على الأرض

"يوسف ديان" من مستوطنة "بسجوت" بأن موت "شارون" هو الأمل الأخير لإجهاض خطة "فك الارتباط"، كما أنه على استعداد لصب اللعنات عليه^(٧٣).

وهكذا، ومع تعاظم تهديدات المتطرفين والحاخامات اليهود، والتي بلغت حد الإعلان عن نيتهم في مقاومة خطة الفصل بالسلاح، وتشجيع الرافضين للسكن في المستوطنات التي سيتم إخلاؤها، والتهديد بقتل "شارون" ليلقى مصير "رابين"، يبدو أننا أمام خلفية عقائدية عنصرية مغلقة تنبأها مجموعة من الحاخامات اليهود المتطرفين، إنها عقيدة يصعب زعزعتها أو حتى مناقشتها، فالبقاء في هذه الأرض هو واجب ديني مقدس، وهو أمر يؤكد عليه الكاتب والمحلل السياسي الإسرائيلي "روني شاكيد" بقوله: "إن صعوبة إخلاء المستوطنين من غزة تكمن في خلفيتهم العقائدية، فهم يتعاملون مع (جوش قاطيف) على أنها أرض مقدسة منحهم الرب إياها، هي وغيرها من أراضي الضفة والقطاع، وكذلك إسرائيل تعتبر بالنسبة لهم أرض مقدسة، حرام عليهم إخلاؤها"^(٧٤).

ويؤكد "شاكيد" على أن المسألة جد خطيرة، لأن تأثير الحاخامات المتطرفين على المستوطنين كبير، ويضيف قائلاً: "يقوم مجلس حاخامات الضفة وغزة بحملة تحريض وتوعية داخل المستوطنات معلناً اليوم أنه سيواجه عملية الإخلاء بالقوة، ولو أدى ذلك لإيداع أعضائه في السجن، مستنداً إلى فتاوى أصدرها حاخامات المستوطنين تقر بأن كل مستوطن عليه أن يموت قبل أن يغادر أرضه"^(٧٥).

ووصل الأمر إلى محاولاتهم اقتحام المسجد الأقصى في العاشر من أبريل ٢٠٠٥ كمحاولة لإفشال خطة "فك الارتباط" ولإثارة الانتفاضة من جديد.

ويحمل الكاتب الإسرائيلي "ميخال كفرا" الحكومة الإسرائيلية السبب في المكانة التي احتلها الحاخامات اليهود وجماعتهم الدينية، حتى صاروا يؤثرون في المجتمع بكل قوة، ويعقدون المواقف ويصعدونها، فيقول: "هذا التمرد ليس الأول من نوعه، والحكومة تتحمل السبب، فمجرد السماح للمتدينين بعدم الخدمة في الجيش هو تدريب لهم على معصية قوانين الدولة وقراراتها، ولذا فهم يتمردون اليوم"^(٧٦).

وتشير استطلاعات الرأي في إسرائيل إلى أن العدالة في إسرائيل متأرجحة بسبب الامتيازات التي يحظى بها المتدينون من منح خاصة لمدارسهم ومؤسساتهم، إضافة إلى إعفائهم من الخدمة في الجيش، في حين يكونون هم أول من يعصى القرارات السياسية للحكومة، وهو أمر من شأنه أن يحدث تمرد داخلي؛ ويشير بما لا يدع مجالاً للشك، إلى أن شوكة الحاخامات اليهود باتت تؤثر في قرارات الحكومة الإسرائيلية، وتعقد الموقف، خاصة وأن مسألة الحوار أو المفاوضات أو الاتفاقيات مع الطرف الآخر من الصراع هو أمر مرفوض بالنسبة لهم، ويحرمه الرب حسبما جاء في التوراة (ولا تقيم معهم عهداً). وهو فكر، أقل ما يوصف به، هو الجمود أو التيبس، لأن هؤلاء الحاخامات يبنون فتاواهم على مقتضيات لا تقبل المساومة أو التسوية.

بناء على ماسبق من محاور لهذا البحث يمكننا أن نستخلص النتائج التالية :

- ١- تعد الأرض ، موضوع (الصراع) بالنسبة للحاخامات المتطرفين في إسرائيل هي المطلق ، وهي القيمة التي تجب كل القيم الأخرى ، بما في ذلك حياة الإنسان اليهودي ، أي أن الأرض بالنسبة للحاخامات المتطرفين أقدس من حياة الإنسان ، وهم بذلك يخالفون بعض النصوص التوراتية التي تدعو لإعلاء قيمة الإنسان .
- ٢- تغلق هذه الفتاوى الطريق ، بصفة عامة ، أمام الحوار أو التفاوض ، ومن ثم تبقى بياناً متعصباً بلا مضمون أو عدل ، وتشكل عائقاً أمام حلول الصراع .
- ٣- يجند الحاخامات اليهود المتطرفين بعض النصوص الدينية التوراتية لخدمة نظرية يهودية قومية ضيقة الأفق ، غير متسامحة ، ومدمرة ، وفي نفس الوقت هي نظرية تخضع للتفسير الموروث ذي البعد الواحد .
- ٤- تعد النصوص التوراتية أرضاً خصبة بالنسبة للحاخامات اليهود بصفة عامة ، يجد فيها كل الحاخامات اليهود باختلاف توجهاتهم ما يخدم وجهة نظرهم السياسية نارة ، ومصالحهم الحزبية أو الشخصية نارة أخرى .
- ٥- تشكل هذه الفتاوى وجدان النفسية الإسرائيلية التي تميل بطبيعتها إلى العدوان ، وتمثل في النهاية إشكالية معقدة ومتشابكة تكمن وراءها خلفية عنصرية عقائدية ، تسبب في إهدار حقوق الإنسان وكرامته في الأرض المحتلة .
- ٦- تنبع خطورة هذه الفتاوى التي تخرض على القتل والعنف في التأثير على بعض الجنود والضباط الإسرائيليين الذين يعتبرونها نوعاً من الأوامر الشرعية واجبة الطاعة والتنفيذ في الحياة اليومية بالمناطق المحتلة ، بما يعطى مفهوم (حرب إلهية أبدية) .
- ٧- يستغل الحاخامات اليهود حالة " التلليل السياسي " للأحزاب الدينية من قبل الأحزاب العلمانية ، خاصة الليكود والعمل ، ويستصдرون ، أحياناً ، فتاوى تعمل على تحقيق مصالحهم وتأمين ميزانيتهم اللازمة لتمويل المشاريع الدينية وكافة النشاطات الدينية الأخرى .
- ٨- يلاحظ أن أغلب الحاخامات اليهود ممن ينتمون إلى المؤسسة الحاخامية الرسمية في إسرائيل يصدرون فتاوى تخالف النهج السياسي للحكومة ، وهذا يعني أن هذه الفتاوى قد نجح في إطار لعبة السياسة وتوزيع الأدوار ، أو أنها تستخدم كورقة ضغط ضد الحكومة لتحقيق مكاسب حزبية أو دينية .

المنظور الديني للصراع على الأرض

٩- يستخدم بعض الحاخامات اليهود (الوعد الإلهي) بالأرض مقياساً لدرجة إيمان الشعب اليهودي، فإيمانهم يقوم على الميثاق أو العهد الديني بين الرب وشعبه .

١٠- تعتمد الفتاوى اليهودية التي تدعو للعنف والقتل على نصوص توراتية بعينها ، رغم أن العقيدة اليهودية تحتوي على جوانب إنسانية أيضاً ، وكأنا أمام صياغة جديدة لـ "توراة جديدة" تحتوي فقط على مثل هذه النصوص المدمرة .

* "حاخام" كلمة عبرية معناها "الرجل الحكيم أو العاقل" وكان هذا المصطلح يطلق على جماعة المعلمين الفريسيين "حاخاميم" ومنها أخذت كلمة حاخام لتدل على المفرد. أما كلمة "راباي" فهي في عبرية التوراة بمعنى "عظيم". وهي من الجذر السامي "رب" بمعنى "سيد" أو "قيم على آخرين" مثلما نقول في العربية "رب البيت" . ولكنها على أية حال لا ترد في التوراة نفسها . وتطور معنى الكلمة في العبرية المشناة، وأصبحت بمعنى "سيد" مقابل "عبد" ولكنها في كتابات معلمي المشناة "تنائيم" أصبحت لقباً للحكماء ، وكلمة "راباي" تعني "سيدى" وينطقها السفاراد "رى" . ولما كان اللقب لا يجتمع إلا على من تم ترسيمه حاخاماً (ولم يكن هذا إلا في فلسطين).

(١) د. محمد خليفة حسن : الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الدين اليهودي ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد (٤) ، (ص ١٧) .

(٢) د. هبد الوهاب المسيري : يهود العالم ، دليل إسرائيل العام ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ، ١٩٩٦ (ص ١٥٠) .

(٣) د. انيتا شاپيرا : الصهيونية الدينية -مدخل تاريخي ، ترجمة د. محمد محمود أبو غدیر ، مركز الدراسات الشرقية ، ج القاهرة ، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد (٣) ، مارس ١٩٩٨ ، (ص ٧١) .

(٤) نفس المرجع ، (ص ٧٢) .

المنظور الديني للصراع على الأرض

- (٥) أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات ، الدين والدولة في إسرائيل ، فؤارة للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، (ص ٢٨).
- (٦) د. رشاد عبدالله الشامي : القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة ، سلسلة عالم المعرفة ، للجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد (١٨٦) ، ١٩٩٤ (ص ٥٤).
- (٧) نفس المرجع (ص ٧٤).
- (٨) نفس المرجع .
- (٩) أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات ، مرجع سابق ، (ص ٢٠).
- (١٠) د. محمد خليفة حسن : دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، (ص ٥٦٥٥).
- (١١) نفس المرجع ، (ص ٥٦).
- (١٢) د. رشاد عبدالله الشامي : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ١٠٢ ، يونيو ١٩٨٦ ، (ص ١٧٠).
- (١٣) د. محمد خليفة حسن : التفكير التاريخي والحضاري عند الشعوب العربية (السامية) القديمة ، كلية الآداب ج القاهرة ، ٢٠٠٠ ، (ص ٢٠٤).
- (١٤) سيد القمني : إسرائيل . التوراة . التاريخ . التفضيل ، مؤسسة عيال للدراسات والنشر ، قبرص ، ١٩٩٤ ، (ص ٣٦).
- (١٥) د. رشاد عبدالله الشامي : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية ، مرجع سابق ، (ص ١٧٣).
- (١٦) أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات ، مرجع سابق ، (ص ١٥).
- (١٧) نفس المرجع ، (ص ٣٣).
- (١٨) יוסף הרמובי - www.nrg.co.il
- (١٩) שם.
- (٢٠) שם.
- (٢١) עיין : השער לעולם התורה . www.yeshiva.org
- (٢٢) www.av.org ٢٣-١١-٢٠٠٦
- (٢٣) עיתון הארץ , 9-9-2004
- (٢٤) www.av.org / ١٨٢-٢٠٠٤
- (٢٥) إيمانويل هيمان : الأصولية اليهودية ، ترجمة : سميد الطويل ، مراجعة : د. جمال الرفاعي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، (ص ١٤١).
- (٢٦) نفس المرجع ، (ص ١٣٢).
- (٢٧) עיין : יוסף הרמובי , עיתון "מעריב" , 2004-10-6.
- (٢٨) שם.
- (٢٩) د. عبدالوهاب المسيري : الإنسانية والعدوانية في العقيدة اليهودية ، مجلة (قضايا الأمة) ، ٢٠٠٥-٢-٤ .
- (٣٠) יוסף הרמובי , שם.
- (٣١) עיין : www.morya.co.il
- (٣٢) יוסף הרמובי , שם.
- (٣٣) שם.
- (٣٤) שם.

(٣٥) www.yeshiva.org : עיין:

(٣٦) יוסף חרמוני, שם.

(٣٧) ד. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص 29).

(٣٨) www.yeshiva.org : עיין:

(٣٩) יוסף חרמוני, שם.

(٤٠) שם.

(٤١) שם.

(٤٢) שם.

(٤٣) שם.

(٤٤) ד. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص 29).

(٤٥) www.a.org

(٤٦) שם.

(٤٧) יוסף עידן, עיתון 'מעריב', 2004-12-7.

(٤٨) שולמית אלוני, עיתון הארץ, 2004-19-19, (עמ' 4).

(٤٩) עיתון ידיעות אחרונות, 2004-9-19.

(٥٠) שם.

(٥١) עיתון מעריב, 2004-9-7.

(*) من بين الموقعين على هذه الفتوى: الحاخام دوف ليتورز رئيس لجنة رجال الدين في الضفة الغربية وقطاع غزة، وحاخام كريات أربع، والحاخام إلياكيم لفانوف حاخام مستعمرة إيلون موريه، والحاخام اليعيزر ملايد حاخام مستعمرة هاربراخا، والحاخام أمنون شوجرمان رئيس الدراسة الدينية في جسيين بالجولان والحاخام دافيد دودكوفيتش حاخام مستعمرة يتسهار، وحاخامات آخرين.

(٥٢) שם.

(٥٣) שם.

(٥٤) שם.

(*) בערי הגבעות (شباب التلال): هي تسمية لجماعة من الشباب الإسرائيليين، تسكن التلال الجديدة في الضفة الغربية ويبلغ عددهم أكثر من ٢٠٠ شخص تقريبا ويعيشون في غمط حياتي ديني-قومي يختلف عن النمط الشائع في المستعمرات، ولكن يكونوا مختلفين عن الآخرين تبنا نمطاً حياتياً يقوم على الحياة البدائية.

(٥٥) שולמית אלוני, עיתון הארץ, שם.

(٥٦) ד. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص 172).

(٥٧) نفس المرجع، (ص ١٧٣).

(*) שוברים שתיקה (عظمو الصمت): أسست هذه الحركة في يونيو ٢٠٠٤ على يد "شمونيل نفو" وهو رقيب أول بسرية استطلاع لواء الناحال، وهي حركة تكونت من الجنود الإسرائيليين الذين أنهوا الخدمة في الجيش الإسرائيلي وقرروا رواية ما شاهدوه من لفظائع ترتكب بحق الفلسطينيين أثناء أدائهم الخدمة في المناطق الفلسطينية المحتلة، وهم ليسوا من الرضى الخدمة في الجيش الإسرائيلي وتسمى على حد وصفها إلى وضع مرآة أمام المجتمع ليعرف الثمن الذي يدفعه الجندي الإسرائيلي مقابل الخدمة في المناطق المحتلة ولا سيما على المستوى الأخلاقي.

(٥٨) www.walla.co.il/28-1-2005

(٥٩) www.shovrimshika.org/2004

(٦٠) www.walla.co.il/21-42004

(٦١) عיתون מעריב, 2005-2-8.

(٦٢) עיתון ידיעות אחרונות, 2004-11-7.

(*) תוכנית ההתנתקות : تنص خطة 'فك الارتباط' على الإنسحاب من قطاع غزة التي بها ٢٠ مستوطنة (٨٠٠٠ مستوطن) وأربع مستوطنات في شمال الضفة الغربية وبها أربع مستوطنات (١٥٠٠ مستوطن). وفيها تلتزم إسرائيل بعملية السلام وتطمح للوصول إلى تسوية متفق عليها، على أساس مبدأ دولتين لشعبين : دولة إسرائيل كدولة الشعب اليهودي ودولة فلسطينية للشعب الفلسطيني، وذلك كجزء من تحقيق رؤى الرئيس الأمريكى 'بوش'. كما تؤمن إسرائيل بأن عليها العمل لتحسين الواقع الحالى. وقد استتجت إسرائيل أنه لا يوجد هناك شريك فلسطيني يمكن التقدم معه بعملية سلام متبادلة. وعلى ضوء ذلك، بلورت خطة 'فك الارتباط' الأحادية الجانب، وتقوم بعض بنود الخطة على:

(١) قطاع غزة:

١- ستقوم إسرائيل بإخلاء قطاع غزة، بما في ذلك المستوطنات الإسرائيلية الموجودة فيه اليوم، وستعيد انتشارها من جديد خارج القطاع، هذا عن انتشار عسكري في منطقة الحدود بين قطاع غزة ومصر (محور فيلاديلفي) حسبما سيتم تفصيله لاحقاً.

٢- مع استكمال الخطوة، لن يبقى في الناطق التي سيتم إخراجها على اليابسة في قطاع غزة أى حضور إسرائيلي ثابت لقوات الأمن ولمواطنين إسرائيليين.

٣- نتيجة لذلك، لن يكون هناك أى أساس للادعاء بأن قطاع غزة يعتبر منطقة محتلة.

(٢) الضفة الغربية:

١- ستخلى إسرائيل منطقة شمال الضفة الغربية (غنىم، كديم، حومش، وساتور) وكل المقرات العسكرية الثابتة في هذه المنطقة، وستعيد انتشارها من جديد خارج المنطقة التي سيتم إخراجها.

٢- مع استكمال هذه الخطوة لن يبقى في شمال الضفة الغربية أى تواجد ثابت لقوات الأمن ولمواطنين إسرائيليين.

٣- ستتيح هذه الخطوة التواصل الجغرافى الفلسطينى في شمال الضفة الغربية.

٤- ستعمل إسرائيل على تحسين البنية التحتية للمواصلات في الضفة الغربية بهدف ضمان استمرارية في خطوط المواصلات للفلسطينيين في الضفة الغربية.

٥- هذه الخطوة ستسهل على النشاطات الاقتصادية والتجارية للفلسطينيين في الضفة الغربية.

(٣) الجدار الفاصل:

ستواصل إسرائيل بناء الجدار الأمنى، بناء على قرارات الحكومة ذات الصلة. كما سيأخذ مسار الجدار بالحسبان الاعتبارات الإنسانية.

(٦٣) عיתון ידיעות אחרונות, 2002-10-15.

(٦٤) עיתון הארץ, 2004-12-26.

(٦٥) www.kipa.co.il/1-42004

(٦٦) www.av.org/17-42004

(٦٧) www.fresh.co.il/27-42004

(٦٨) עיתון מעריב, 2004-1-11.

(٦٩) עיתון מעריב, 2004-3-15.

(*) פיקוח נפש : جمعية أسسها بعض الحاخامات ، وكان يتزعمها الآن الحاخام دورو كمان ، ورئيسها الحاخام يوسف جريبتسكى . وقد دعوا الجمعية ظاهرياً إلى إحلال السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين ، ولكنها تؤيد الاستيطان وترفض إخلاء المستوطنات ، وقد توجهت إلى الرئيس الأمريكى "بوش" بطلب لإجهاض خطة " فك الارتباط " .

(^{٧٠}) עיתון הארץ , 26-9-2004

(^{٧١}) שם .

(^{٧٢}) עיתון הארץ , 10-3-2005

(^{٧٣}) עיתון מעריב , 2-4-2005

(^{٧٤}) רוני שקד , עיתון ידיעות אחרונות , 15-3-2005

(^{٧٥}) שם .

(^{٧٦}) שם .

إسماعيل في العهد القديم

استيعاب الصورة المفلوطة عن العرب والمسلمين

قصة إسماعيل في العهد القديم واستيجابها في الأدب السرياني المسيحي رؤية وصفية

د. صلاح محبوب^(*)

يهدف البحث إلى دراسة قصة ميلاد إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) والواردة في سفر التكوين، مع بحث أثر هذه القصة في تكوين رؤية السريان عن إسماعيل ونسله من العرب والمسلمين. ويعتمد البحث على سفر التكوين وبعض تفاسير السريان لهذا السفر والتي تمثل رؤى السريان لقصة إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام). وترجع أهمية دراسة هذا الموضوع لأن العهد القديم مثل ولا يزال المرجعية الدينية الأولى لليهود والنصارى عامة والسريان منهم خاصة. ولذلك اقتضى الأمر أن نبدأ بوصف قصة إسماعيل كما وردت في سفر التكوين ثم نتبع كيف نقلها وفهمها وفسرها السريان في أدبهم. وقد اعتمدنا على النص العبري للعهد القديم والنص السرياني له ثم اقتبسنا من بعض تفاسير السريان بدءاً من تفسير أفریم السرياني في القرن الرابع الميلادي، ومن تفسير إيشوع داد وهو من كتاب السريان النساطرة أو الشرقيين في القرن التاسع الميلادي^(١) وتهتم الدراسة بوصف قصة إسماعيل عليه السلام في العهد القديم وكيف نقلها السريان إلى أدبهم، وربما لزم علينا التنويه أن دراسة أدب التفسير عند السريان بغرض فهمه جيداً في حاجة إلى العديد من الدراسات والتي لا تدخل في إطار هذه الدراسة.

قصة إسماعيل في العهد القديم

تتكون قصة إسماعيل في سفر التكوين من عدة أجزاء هي زواج إبراهيم من هاجر عليهم السلام، ثم البشارة بميلاد إسماعيل الابن البكر لإبراهيم والوعد الإلهي بالمنوح لإسماعيل والذي يشير إلى البركة الإلهية وتكثير نسله وخروج الملوك من نسله، ثم العهد الإلهي بالمنوح لإسحق بميراث أرض الميعاد إلى الأبد. وترد أجزاء قصة إسماعيل في عدة اصحاحات من سفر التكوين، ونحن نستعرضها في الدراسة حسب النص السرياني وهو نص الترجمة البسيطة للعهد القديم والجديد والمعروفة في السريانية باسم فشيطة البشطان^(٢). ونقتبس من سفر التكوين ما ورد عن إسماعيل عليه السلام في النسخة

(*) أستاذ اللغة والأدب السرياني المساعد - كلية الآداب / جامعة القاهرة.

"هأمنأ إحنم كمنأ إسمأه هأ إمنأه منكمأ حأرأه حأرأه
 له مرم وممنأ حمنأ هأ حمنأه منأ منأه هأمنأه مع مرمه.
 هأمنأه مآلأه ومنأه حأ حأ ومنأه حمنأ حأرأه ورجأه. هأمنأ
 له هأ إمنأه ومنأه مع إمنأه إسمأه هألأه إسمأه. هأمنأه مع
 مرم منأ منأ حمنأ إسمأه. هأمنأه له مآلأه ومنأه هأمنأه حأ
 منأه هأمنأه إسمأه إسمأه. هأمنأه له مآلأه ومنأه مرمه
 إسمأه إسمأه هأ إسمأه مع مرمه. هأمنأه له مآلأه ومنأه هأ
 حمنأه هأمنأه إسمأه حأ هأمنأه مرمه إمنأه مرمه ومنأه
 حمنأه. هأمنأه حأ حأ حمنأه إسمأه حأ هأ إسمأه حأ
 حأ إسمأه حمنأه إسمأه. هأمنأه حأ." (٥)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

" فقال إبرام لساراي هوذا جارتك في يدك افعلي بها ما يحسن في عينيك . فأذلتها ساراي فهربت
 من وجهها . فوجدها ملاك الرب على عين الماء في البرية . على العين التي في طريق شور . وقال يا
 هاجر جازية ساراي من أين أتيت وإلى أين تذهبين . فقالت أنا هاربة من وجه مولاتي ساراي . فقال
 لها ملاك الرب أرجعي إلى مولاتك وأخضعي تحت يديها . وقال لها ملاك الرب تكثيراً أكثر نسلك فلا
 يعد من الكثرة . وقال لها ملاك الرب ها أنت حبل فتلدين ابناً وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد
 سمع لملكك . وأنه يكون إنساناً وحشياً . يده على كل واحد ويد كل واحد عليه . وأمام جميع أخوته
 يسكن . " (٦)

ثم ترد بعد قصة البشارة السابقة الإشارة إلى العهد الإلهي والبركة الممنوحة لنسل إسماعيل
 والعهد الإلهي لإسحق في الفقرات الثامنة عشر حتى الثانية والعشرين من الإصحاح السابع عشر وهي
 كالتالي:

(العهد الترجمة البسيطة)

"هأمنأ آحنهم للآلهة إلهةف وه إسمعئلا سلا هم مصر. هأمنأ
للآلهة للآحنهم هننأله هذا إيلهار كبرأ حرأ هذا إله مصر
إسمعئله هأمنهم مصر. حمصه إسمعئلا وللحكم هأمنأوه مع حمصوه.
هأمنأ إسمعئلا مصرهار هأ حننأله هأمنأله هأحنأله هأ
لهأ. إأمنأوه وهأمنهم بهأ هأللآلهة. إسمعئلا زأ" (٧)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو
اسمه إسحاق، وأقيم عهدي معك عهداً أبدياً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه.
هأنأ إباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً أثنى عشر رئيساً يلد وأجعله أمة كبيرة. ولكن عهدي أقيم مع
إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية". (٨)

استعرضنا قصة إسماعيل من خلال الاقتباسات السابقة من النص العبري والنص السرياني

(عهدا) الترجمة البسيطة. ويبدو أن رؤية كاتب سفر التكوين كانت التأكيد على أن دور هاجر
يقتصر على إنجاب طفل لإبراهيم لأنه عقيم وكذلك زوجته سارة (عليهم السلام)، ثم تقوم سارة على
رعاية الطفل وتربيته أي تتخذه ابناً لها. وإذا استعرضنا رؤية بعض الكتاب والمفسرين السريان لهذه
القصة فإننا نقتبس بعضاً مما ذكره الكاتب أنريم (القرن الرابع) في تفسيره لسفر التكوين كالتالي:

(تفسير أنريم)

"إن سارة امرأة إبراهيم سألت أن يتخذ عبيتها هاجر المصرية له زوجة ويلد منها ولداً. لكون

سارة عاقراً لا ولد لها وأنه أطاعها في ذلك بعد قيامه في أرض كنعان عشر سنين" (٩).

وتفسر الكاتب أبو الفرج عبد الله بن الطيب (في القرن الحادي عشر) نفس الفقرة السابقة. وأشار
الكاتب إلى أن زواج إبراهيم من هاجر كان نزولاً على رغبة سارة، وقال عن ذلك:

(تفسير أبي الفرج بن الطيب)

"والعلة في طاعة إبراهيم لسارة في اجتماعه مع هاجر لا لشر أو شهوة، ولكن لجبر قلبها من الغم بعدم الولد". (١٠)

ونلاحظ من الاقتباسيين السابقين أن المفسرين أفريم وأبي الفرج قد التزما برؤية كاتب سفر التكوين، وأكدوا أن سبب زواج إبراهيم بهاجر المصرية هو طاعة إبراهيم لرغبة سارة. وإذا طرحنا السؤال: هل كان إبراهيم عاقراً؟ ينبغي علينا قراءة ما ورد في الفقرتين الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر في سفر التكوين وهما كالتالي:

(ع ١٥) الترجمة البسيطة)

"هأثمم إبرام هذا إلهام صلا لملأ حء وإنا إله لا حص"

"وقال إبراهيم أيها السيد الرب ماذا تهمني وأنا أعيش بلا بنين" (١١)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"فقال إبراهيم أيها السيد الرب ماذا تعطيني وأنا ماضي عقيماً". (١٢)

والملاحظ من الاقتباسيين السابقين أن كلمة هأثمم (بلا أبناء) الواردة في الترجمة البسيطة

(ع ١٥) تختلف عن الأصل العبري؛ حيث وردت الكلمة السابقة في النص العبري كالتالي

حزمم ('aril) وتعني "وحيد"، أو "بدون أطفال". (١٣) وقد لاحظنا أن العبارة السابقة قد وردت بشكل مختلف في الترجمة العربية لكتاب العهد القديم والجديد، حيث وردت كالتالي "عقيماً". ومن ثم يبدو لنا أن الترجمة العربية للكتاب المقدس لا تلتزم بالمعنى الوارد في النص العبري أو الترجمة البسيطة. وربما نفهم من الترجمة العربية أن إبراهيم كان عقيماً، إلا أن النص العبري والترجمة البسيطة يوضحان حقيقة الأمر وهو أن إبراهيم لم يرزق من سارة بطفل ولذا ارتضى الزواج بامرأة أخرى لعلها تُنجب له ابناً. وربما يؤكد رأينا أن سارة هي التي دفعت إبراهيم للزواج من هاجر (عليهم السلام). ومن ثم ربما كانت القراءة الصحيحة للفقرة الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر هي كالتالي "فقال إبراهيم أيها السيد الرب ماذا تهمني فأنا وحيد". (١٤) ويؤكد رأينا أيضاً أن الزوج العقيم ربما يستسلم لقدره فلا يفكر في الزواج مرة أخرى، وربما لا يتزوج المرء بزوجة أخرى بغرض

الإنجاب إلا إذا كان بمقدوره الإنجاب، وهذا يعنى أن الزوجة الأولى عاقروا وهي "سارة" في هذه الحالة. وربما يدعم رأينا ما ورد في تفسير أفریم السرياني حيث قال في مسألة عقم سارة:

(تفسير أفریم)

"أظهر هاهنا الكتاب المقدس عظم أمانة إبراهيم وثقته بمواعيد الله، وذلك أن الله غربه من أرضه وبلاده وأسكنه في أرض كنعان ووعدته بكثرة الزرع. وهوذا عشر سنين قد كملت لغربته ولم يرزقه ولداً، لا شك في قلبه ولا قلت أمانته، ولا قال في نفسه إن ساره عاقروا والله وعدنى بكثرة الأولاد لعله يتمم لي الوعد من غيرها من النساء". (١٥)

ومن ثم يتضح أن إبراهيم لم يكن عقيماً كما توحي قراءة الفقرتين الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر بسفر التكوين في ترجمته العربية. ومن الملاحظات أيضاً على سفر التكوين ما استعرضناه سابقاً عن قصة إذلال سارة لهاجر لأنها تعالت على سيدتها سارة بعد أن حملت من إبراهيم، ولكي نفهم كيف فسر السريان رؤية العهد القديم نقرأ تفسير أفریم لنفس القصة إذ يقول التالي:

(تفسير أفریم)

"ولما كان الله يجرب إبرام كل وقت بالحزن والغموم، وكان عندما رأى أحزانه قد كثرت بسبب الولد، وهو لا يرى لذلك وجهاً البتة منذ عشرين سنة، عزاه بحبل هاجر منه. وجربه (اختبره) بتسليط ساره عليها واكثر تعذيبها لها، حتى هربت. وفي ذلك كان المؤمن صابراً كمادته متكلاً على الله في كل أموره. ولكثرة حزن ساره على هروبها، أراد الرب عزاءهما كليهما فجعل ملاكه يسترجع هاجر. وأمرها أن تخضع لسيدتها ساره وتطيع أمرها، ودعاها عبدة ليعلمها أنه بسببها ظهر لها. ولكونه أرادها أن تطيع أمره في الخضوع لساره بشرها بكثرة الأولاد، وأعلمها أن الولد الذي في بطنها ذكرأ وعرفها ماذا تسميه". (١٦)

ومن خلال الاستعراض السابق يمكننا تقرير أن تفسير أفریم يتفق تماماً مع رؤية كاتب سفر التكوين في أن سارة كانت عاقراً وكان بمقدور إبراهيم الإنجاب. أما مضمون الفقرات السابعة حتى الثالثة عشرة من الإصحاح السادس عشر، وهي الفقرات التي تشير إلى قصة ظهور ملاك الرب لهاجر بعدما هربت من وجه سيدتها وأن الملاك أمر هاجر بالرجوع إلى سيدتها سارة والخضوع لها، فإننا لا نتفق تماماً مع هذه الرؤية اليهودية. ونرى أن تسلسل الأحداث في قصة إسماعيل على النحو السابق، تُرسخ في ذهن القارئ رؤية كاتب السفر عن هاجر أمة سارة وتؤكد أنها لا تملك من أمر نفسها شيئاً بل وأن ملاك الرب قد أشار عليها بوجوب الرجوع لسيدتها سارة والخضوع لها تماماً. وبرر الكاتب أفریم

وحشها" وتعني " حمار (بين) الناس أو " كالحمار البري بين البشر " ، وقد تعني " إنسان حمار " .
 أما معنى العبارة " لها معداً " في النص السرياني للمعهدين القديم والجديد فهو " إنسان حمار " .
 وواقع النص العبري يؤكد أن الكلمة " PAERI حمار وحشى " قد سبقت كلمة " ADAM (أدم) " إنسان " . فالكلمة إذا تعني في النص العبري " وحش إنسانى " ، أو " وحش آدمى " أو " مثل إنسان متوحش " ، وربما بمعنى " وحش في شكل إنسان . ويدلنا جزيئوس أن الصفة (paeri) إذا سبقت كلمة ADAM فإنها تكون في حالة المضاف إليه . وهذا على سبيل المثال ما وجدناه في سفر اشعيا الإصحاح التاسع والعشرين بالفقرة التاسعة عشرة ، حيث سبقت الصفة " مساكين " المضاف أو الموصوف " الناس " ، فأصبح معنى الصفة والموصوف كالتالي " مساكين الناس " (apionl adam) . إذا معنى العبارة المقصودة (paeri adam هذا آدم) في النص العبري هو " وحش الإنسان أى وحش بشرى " .^(٢٠) وهناك ملاحظة أخرى على نص العهد القديم والجديد بالسريانية ، وهي أن العبارة المقصودة وردت كالتالي لها معداً صهه " إنسان حمار " ، إلا أننا عندما نبحث في كلمة صهه والواردة بعدها مباشرة ، لا نجد لها دلالة سوى أن نفسرها بمعنى " وحقاً هو " ، أو " إذ هو " ، أو " بالفعل هو " . وإذا لسرنا هذه الكلمة بهذا المعنى تصبح هذه الكلمة تفسيراً لعبارة " يده على الكل ويد الكل عليه " . ومن ثم تصبح عبارة " يده على الكل ويد الكل عليه " بمثابة تفسير لمعنى عبارة " إنسان وحشى " . وربما يكون هذا التفسير مقبولاً خاصة إذا ما رجعنا إلى النص العبري ، لأننا نجد العبارة في النص العبري تبدأ بفعل في زمن دال على المستقبل كالتالي " وهو يكون إنسان وحشى " . وهنا تصبح صفة التوحش المنسوبة لإسماعيل بمثابة إشارة إلى صراع سيحدث في المستقبل بين إسماعيل وبين أخوته . وما لاحظناه أيضاً أن كلمة Paeri في النص العبري موجودة بالفعل في المعجم السرياني كالتالي " هذا " ، وهي صيغة جمع وليست مفردة ومعناها هو " خراف أو حملان " .^(٢١)
 وربما لأن الجذر المشترك هذا في العبرية والسريانية لا يعنى شيئاً واحداً ، فقد استخدمت كلمتى " معداً " (حمار) و " حمار " (حمار برى) في الترجمة البسيطة وفي النص السرياني للمعهدين للدلالة على معنى الوحشية المقصود في النص العبري . ولكي نفهم معنى الوحشية المنسوب لإسماعيل وسبب استخدام هذا الوصف في النص العبري ، ينبغي علينا أن نستعرض الفقرات الثامنة عشرة حتى الثانية والعشرين من الإصحاح السابع عشر . وتشير الفقرات السابقة إلى اصطفاء الرب ووعده الأبدي لإسحق ونسله وتفضيلهم على نسل إسماعيل ، والفقرات هي كالتالي :

" هأمة إسماعيل لآله. إسماعيل مع إسماعيل ساسه. هأمة
إسماعيل إسماعيل عنده. إسماعيل ساسه. هأمة إسماعيل
إسماعيل هأمة. إسماعيل إسماعيل. إسماعيل هأمة. هأمة
إسماعيل إسماعيل. إسماعيل هأمة. إسماعيل هأمة. هأمة
إسماعيل هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة.
إسماعيل هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. هأمة. (٢١)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو
اسمه إسحاق وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه، هاأنا
أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً، أثنى عشر رئيساً يلد وأجعل أمة كبيرة. ولكن عهدي أثبتته مع
إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية". (٢٢)

ومن ثم يؤكد كاتب سفر التكوين أن الرب منح الكثرة لنسل إسماعيل ووعد نسله بالملك
والرئاسة، أما إسحق فقد أقام الرب معه ومع نسله عهداً أبدياً دائماً وهو ما يعنى التفوق والتميز على
نسل إسماعيل. والملاحظ من تتابع الأحداث في قصة إسماعيل، أن الفقرات السابقة تأتي بعد وصف
إسماعيل بصفة الوحشية، ومن ثم يفهم القارئ أن وحشية إسماعيل هي سبب حرمانه من الوعد
الإلهي الأبدي، والاكتفاء بالإشارة إلى أن نسل إسماعيل يكون منه الملوك والرؤساء. ويجوز لنا أن
نفسر الملك والرئاسة بمعنى البركة المؤقتة أو البركة في الدنيا، فالرؤساء والملوك يحكمون الدنيا فقط. أما
الأخرة أو الحياة الأبدية الخالدة فليس لهم سلطان عليها. ويبدو لنا أن رؤية كاتب السفر تريد ترسيخ
صورة الوحشية والهمجية في ذهن القارئ عن إسماعيل ومن ثم على نسله، لكي يفهم القارئ ويؤمن
برؤية السفر التالية والخاصة باصطفاء إسحق ونسله وتفضيلهم على نسل إسماعيل. كما ترسخ
صورة عن ثنائية إسماعيل وإسحق، فإسماعيل يمثل الإنسان الوحشي أو صاحب الصفات
السلبية، أما إسحق فهو المصطفى وذو الصفات الطيبة ومستحق للرضا الإلهي والوعد الأبدي. وقد
وجدنا أثراً للرؤية اليهودية السابقة في الأناجيل، ونستعرض هذه الرؤية من خلال الفقرات التالية من
رسالة بولس إلى أهل غلاطية وهي كالتالي:

قصة إسماعيل في العهد القديم

نلاحظ على الاقتباسات السابقة من الإنجيل أن الصورة التي رسمها الإنجيل عن إسماعيل وإسحق، هي صورة ثنائية أحدها إسماعيل بن هاجر الجارية، وإسحق بن سارة الحرة. وهذه الثنائية تجمع كل التصورات اليهودية والمسيحية عن الثواب والعقاب أو الدنيا والآخرة، ويبدو أن هذه الرؤى مسيحية تهتم بتفسير العهد القديم باعتباره غير خالد مثل حياة الجسد، ومن ثم تؤكد على حياة آتية مستقبلية في أورشليم السماوية لاتباع المسيح الذين يترقبون وصول زمانه. وتبدي هذه الرؤى المسيحية في الفقرات السابقة من خلال ثنائيات أورشليم الحاضرة (الدنيا) وأورشليم السماوية (الآخرة أو الثواب)، وهي في النهاية تؤكد على ترسيخ نمط العبودية المنسوب لإسماعيل نسبة لأمه هاجر، ونمط الحرية المنسوب لإسحق. بل أن الفقرات السابقة أضافت صفة جديدة لنسل إسماعيل

ووصفته بأنه نسل الموحشة. وهنا يجب أن نتوقف ونشرح عبارة **١١: ١٠** أبناء الموحشة المذكورة. يبدو لنا أن المقصود بأبناء الموحشة هو الإشارة إلى نسل إسماعيل، وقد قرأنا في سفر التكوين أن الرب وعد نسل إسماعيل بالكثرة العديدة، ووعد إسحق بالبركة والعهد الأبدي. وتؤكد عبارة "أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج"، أن المقصود هنا هو نسل إسماعيل. ومن هنا تكون رسالة بولس قد أضافت صفة سلبية جديدة لبني إسماعيل وهي أنهم من نسل موحش، وهي صفة تعبر عن

الخواء والإفكار لأن كلمة **١١: ١٠** صفة تُطلق على المرأة الوحيدة التي تشعر بالوحدة والوحشة وتطلق على الأرض القفر أيضاً. ^(٢١) وربما كانت هذه الصفة إشارة وتفسيراً لما ورد في سفر التكوين

بالإصحاح السادس عشر الفقرة الثالثة عشرة "وأمام جميع أخوته يسكن". ونرى أن عبارة **١١: ١٠**

١١: ١٠ (أبناء الموحشة) في إطار وصف إسماعيل بصفات سلبية، ربما كانت إشارة إلى هاجر وأنها موحشة أو امرأة تشعر بالوحشة خاصة عندما طردت إلى الصحراء وكما ذكر في قصتها ^(٢٢). وربما كان المقصود هنا الإشارة إلى المكان الذي يسكنه إسماعيل أمام أخوته أي الصحراء العربية، إذاً تكون

كلمة **١١: ١٠** الموحشة "إشارة إلى الصحراء العربية. إلا أننا نرجح قراءة الأولى للفقرة لأنها تقارن بين "أبناء الموحشة" في مقابل "أبناء المتزوجة". ومن هنا نرى أن رسالة بولس تصف السيدة هاجر بالموحشة، وهو وصف سلبي آخر. وربما لا تعجب كثيراً من هذا الوصف لأن بولس نفسه كان يهودياً متعصباً لليهودية قبل دخوله في المسيحية.

إذاً نحن نفهم من قراءة فقرات رسالة بولس السابقة أن إسماعيل يمثل العبودية وأبناء الموحشة والحياة الدنيا الفانية، في مقابل إسحق الذي يمثل الحرية وأبناء الأحرار وأصحاب العهد الإلهي الأبدي. ونفهم من القراءة السابقة أن المسيحية قد ميزت وفاضلت بين عالين هما عالم العهد القديم ويمثله حياة الجسد الفانية والبشر فيه هم من أمثال إسماعيل بن الجارية هاجر. أما العالم الآخر

الموصوف بالخلود والأبدية لأنه يبدأ بوعد إلهي لإسحق فهو يمثل أتباع المسيحية . والغريب أن الفقرات التي أشرنا إليها من قبل في رسالة بولس لأهل غلاطية قد حددت أن هاجر وإسماعيل يمثلان العهد القديم والشرعية الموسوية ، أما أتباع المسيحية فهم نسل إسحق أي أنهم استمرار لأبناء اليهود وهم يمثلون العهد الجديد الخالد في أورشليم السماوية . ولكي نفهم الرؤى السابقة علينا أن نقرأ ما كتبه المفسرون السريان عن سبب ميلاد إسماعيل قبل إسحق ، ونقتبس التالي من تفسيري أفريم وإيشوع داد :

(تفسير أفريم)

" وهذا لم يفعله الله جزافاً لإبراهيم ، بل إن الله كان مزماً أن يظهر على الأرض شريعتين . شريعة التوراة وشريعة الإنجيل . كما خلق الإنسان من صنفين جسداني وروحاني ، وكما خلق له دارين دار الدنيا ودار الآخرة ، دار الدنيا جسدانية زائلة ودار الآخرة روحانية باقية . كذلك وضع له أيضاً شريعتين الأولى منهما وهي التوراة جسدانية زائلة ، والثانية وهي الإنجيل روحانية باقية . ولذلك جعل إبراهيم بلد من زوجتين أولاداً رمزاً على هاتين الشريعتين . الزوجة الأولى هي هاجر العبد ، ولدت ميلاداً جسدانياً مثل شريعة التوراة التي كلها جسدانية ومواعيد (وعود إلهية) جسدانية . . . ، وأما شريعة الإنجيل فأوامرها كلها روحانية شبيهة ساره لم تلد ولدها كالولادة الجسدانية المعروفة " (٢٥)

(تفسير إيشوع داد)

" وقد يسأل سائل لماذا جاء إسماعيل أولاً وعن أمه . فنقول إن تقدم إسماعيل إنما يرمز إلى الشريعة القديمة أما تأخر إسحق فإنه يرمز إلى البشارة بالإنجيل . وخروج إسماعيل وهاجر فهو رمزاً إلى ناموس جسماني وللشعب الذي لم يؤمن بالمخلص وهم الصالين " ، أما عن ذبح إسحق وتجربة إبراهيم فهما إشارة ودلالة إلهية أن في بنيه الاثنين (إسماعيل وإسحق) عهدان مرسومان . إسماعيل العبد هو إشارة إلى عهد العبودية . أما إسحق ابن الأحرار فهو إشارة إلى عهد جديد وإشارة منه إلى أورشليم السماوية " . (٢٦)

نلاحظ من قراءة التفسيرين السابقين أن أفريم قد أرجع سبب ميلاد إسماعيل إلى الإرادة الإلهية ، ورأى المفسر أن ولادة هاجر لإسماعيل دلالة على الشريعة القديمة أو شريعة التوراة وهي الشريعة القديمة والتي تنسخها ولادة إسحق أو الشريعة الجديدة أو شريعة العهد الجديد . والمثير في هذا التفسير أن إسماعيل صار المثل الذي يضرب دلالة على الشريعة اليهودية ، في حين أن رؤية سفر التكوين ترسخ أن إسماعيل لا يشترك في العهد القديم ، والذي يقتصر على إسحق ونسله ومن ثم لم يعتبره اليهود دلالة أو مثلاً للشرعية الموسوية أو العهد الإلهي القديم . وربما كان السبب في تشبيه السريان لإسماعيل

قصة إسماعيل في العهد القديم

بالعهد القديم أو تشبيهه بمادية الشريعة اليهودية، هو أنهم أرادوا التأكيد على استمرارية شريعة العهد الجديد أو شريعة المسيح وأنها مثلاً للدار الباقية أو دار الخلود، في مقابل دار الفناء والزوال والماديات الدنيوية الفانية مثل جسم الإنسان والذي يفنى بعد الموت. ورأينا هذا تؤكدُهُ قراءة الفقرات التي استشهدنا بها من رسالة بولس لأهل غلاطية والتي ذكر فيها أن إسماعيل ولدَ ميلاداً جسدياً. وقد اتفق إيشتوع داد مع تفسير أفریم وأشار إلى أن إسماعيل مثله مثل العهد القديم ولذلك ولدَ أولاً وهو إشارة إلى العبودية. أما إسحق فهو إشارة إلى الحرية والعهد الجديد. والواضح أن المفسرين أفریم وإيشتوع داد قد فهموا من قصة إسماعيل في العهد القديم أنها تؤكد على عبودية هاجر ومن ثم عبودية ابنتها، ثم وظف المفسران هذه الرؤية اليهودية للحديث عن الحرية في العهد الجديد أو الحرية التي منحها المسيحية للعالم، في مقابل العبودية التي تمثلت في إسماعيل باعتباره مثلاً للعهد القديم. وهنا ينبغي أن نطرح السؤال التالي: هل رغب المفسرون السريان التأكيد على عظمة الإنجيل والعهد الجديد في مقابل ضالة الشريعة اليهودية ونسخها عن طريق الشريعة الجديدة أو شريعة المسيحية، أي أنهم قاضوا بين التوراة وبين الإنجيل؟ وهل لهذا السبب وصفوا أحكام الشريعة الموسوية بأنها شريعة مادية زائلة وتمثل العبودية ومثلها مثل إسماعيل المولود في إطار عبودية أمه؟ وقد وجدنا أن بعض السريان يذكر أن الإنجيل أبطل التوراة، وهو ما يعني أن شرعاً جديداً قد أبطل شرعاً قديماً. (٢٧)

وبالرغم أننا نفهم أن الله قد منح إسماعيل بركة في نسله قبل ميلاد إسحق، وهو ما يعني بكورته وأحقية في التقدم على إسحق. ونرى أن تفسير أفریم و داد إيشتوع ورؤية رسالة بولس وكما استعرضناها، قد رسخ فكرة عبودية هاجر وإسماعيل بالمفهوم السلبي بمعنى ضالة وصغر منزلة هاجر وابنتها (عليهما السلام) في مقابل التأكيد على علو منزلة إسحق ونسله لأنه من نسل الزوجة الحرة ساره (عليهما السلام). وقد رأى الدكتور أحمد حجازي السقا أن عهد الله مع إسماعيل سابق على عهد إسحق، وهو إشارة إلى ظهور النبي الذي سيظهر من ذريته لتبدأ منه البركة في الأمم إلى أن تقوم الساعة، (٢٨) إلا أن المفسرين أفریم وإيشتوع داد قد اتبعوا رؤية كاتب سفر التكوين ورسالة بولس ومؤداهما أن نسل إسحق استحق الوعد الإلهي الأبدي وحرم منه إسماعيل ونسله لأنه يمثل العبودية أو الوحشية. ومن ثم يتأكد لنا أن كاتب سفر التكوين والمفسرين أفریم وإيشتوع داد قد رسخوا صورة لثنائية في فكر القارئ تجعل من إسماعيل الشخصية السلبية التي تتسم بالوحشية والتي لم يمنحها الرب وعداً إلهياً بالخلاص، بل اقتصر وعد الرب على منحه الملك في نسله وكثرة العدد. ويبدو أنها إشارة تجعل القارئ يتأكد أن وعد إسماعيل غير دائم وزائل لأنه وعد مادي في حياة مادية فانية. أما إسحق وهو النظير الآخر في الثنائية، فقد رضى عنه الرب قبل أن يولد، ومنحه وعداً إلهياً بميراث أرض الميعاد له ولنسله من بعده. وترسخ الثنائية السابقة في ذهن القارئ أن إسماعيل هو الشخصية السلبية أما إسحق فهو الشخصية الإيجابية في الثنائية السابقة. والملاحظ من عرضنا السابق أن المفسرين السريان

أكدوا على الثنائية السابقة ، والتي مثلت في تفسيراتهم الحياة الدنيا الفانية في مقابل الحياة الأبدية . ومن ثم أصبح إسماعيل هو العبد والمثل الذي يضرب على العهد القديم أو بمعنى آخر وفي إطار ثنائية العبد والحر والتي أشرنا إليها ، أصبح إسماعيل هو الشخصية السلبية . أما إسحق ومن ثم أتباع المسيح هم أتباع العهد الجديد ، وهم بمثابة الحياة الأبدية الخالدة . وتؤكد لنا الروى المتحيزة ضد إسماعيل ونسله من خلال استمرار تلك الثنائيات والتي استمرضناها سابقا . وهي ثنائيات تصف إسماعيل بكل ما هو سلبي ومادي ، وتصف إسحق في نفس الوقت بكل ما هو روحاني وخالد وإيجابي . كما نرى أيضاً أن هناك مواضع كثيرة وردت في سفر التكوين ويتضح منها الازدواج عند التعامل مع إسماعيل ^(٢٩) . وقد لاحظنا تحيزاً واضحاً عند الحديث عن قصة إسماعيل في سفر التكوين . فقد وردت عدة عبارات للإشارة إلى إسماعيل وهي " ابن إبراهيم " ، " ابن هاجر " ، " ابن الجارية " . وفي مقابل ذلك استخدم كاتب السفر وصفاً واحداً غالباً عند الحديث عن إسحق ، وهو " ابن " ، كما ميز إسحق بعبارة " ابنك وحيدك " في قصة الذبح والفداء . ^(٣٠) ويبدو كاتب سفر التكوين أراد التأكيد على عبودية إسماعيل ، ففي مقابل إسحق " الابن الوحيد " لإبراهيم نجد إسماعيل " ابن الجارية " أو " ابن هاجر " . ويبدو أن اليونان قد استوحيوا رؤية سفر التكوين ومن ثم فقد وصفوا بنى إسماعيل باسم " سرقاي " أي عبيد سارة ، ^(٣١) وهو وصف يوضح أن رؤية العهد القديم المتحيزة قد صارت هي الأساس عند الحديث عن بنى إسماعيل أو عن المسلمين . ويبدو أن التحيز ضد إسماعيل ونسله قد شاع أيضاً في أدب الروى الغيبي عند السريان ، فعلى سبيل المثال ترد الرويا التالية في سياق قصة الراهب بحيرا :

(قصة الراهب بحيرا)

" أبصرت صلياً عظيماً يضيء على الأرض كلها مثل الشمس سبعة أضعاف وملاكاً عظيماً ففرغت للملك فرساً شديداً فقال لي الملك لا تخاف وأبصرت أربعة رؤوس أرواح تحرك بعضها البعض وأبصرت أسداً أبيض قد أقبل من داخل البرية . فأكل الشرق والغرب والبرية والشام وشرب ماء البحر وانحدر إلى الغرب وفي رأسه أثني عشر قرناً فقال لي الملك هذه ملك بنى إسماعيل ، ثم أبصرت دابة سوداء فأكلت الشرق والغرب ولها ثلاثة قرون . فقال لي الملك هذه ملك بنى هاشم بن محمد وأبصرت ثوراً قد أقبل من البرية وله خمسة قرون فأكل أربع أطراف الدنيا وانحدر إلى الموصل فقلت للملاك ما هذا فقال لي هذا ملك المهدي بن علي وفاطمة وكما أن الثور جلس هادئاً كذلك يكون ملكه ، ولهذا المهدي ترجى قبائل بنى إسماعيل وبه يتم ملك العرب " . ^(٣٢)

نلاحظ أن قصة بحيرا اعتمدت على رؤية العهد القديم فيما يختص بملك بنى إسماعيل ولللك ورد في القصة تكراراً للتنبؤ بالملوك الأثنى عشر من نسل إسماعيل . والملاحظ أن قصة بحيرا استلهمت ما ورد في الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين والذي حدد عدد ملوك بنى إسماعيل بأثنى عشر

قصة إسماعيل في العهد القديم

رئيساً، فجاءت عبارة 'أثنى عشر قرناً' في قصة بئرا، تأكيداً لسفر التكوين واستلهاماً له وتفسيراً غيبياً للدولة الإسلام والتي عُبر عنها بملك بني إسماعيل. ومن ثم يمكننا القول أن قصة بئرا استوعبت قصة إسماعيل من سفر التكوين وقدمت تفسيراً غيبياً لها يتفق مع الرؤية المسيحية السريانية واليهودية. وقد لاحظنا أيضاً أن الحيوانات المذكورة في قصة بئرا والتي يُشار بها إلى ملك بني إسماعيل، هي الأسد والثور وهي حيوانات تجمع في صفاتها للقوة والوحشية. ونرى أن استخدام هذه الحيوانات كان مرجعه دلالاتها على الوحشية والقوة، وربما سبب ذلك أيضاً هو الوحشية المنسوبة إلى إسماعيل في سفر التكوين. ويبدو أن التحيز ضد إسماعيل يظهر بشكل واضح في عصور انتصار بني إسماعيل. فعندما استرد القائد صلاح الدين بيت المقدس سنة ١٠٨٧ من أيدي الفرنجة، قرض شاعر سرياني مجهول قصيدتين تعبر عن مدى مشاعر الألم التي انتابته وغيره من النصارى السريان عندما سمعوا بهذا الانتصار الكبير. والفقرات التالية توضح مشاعر الألم التي انتابت الشاعر وبني قومه من السريان لأن جيش صلاح الدين استرد بيت المقدس من الفرنجة (الصلبيين):

" خرج علينا المخربون: وطاردونا كالدبابير

حل الغضب والسخط على أورشليم: مثلما حاق بآل نوح في الطوفان

أورشليم المدينة المقدسة: ومسكن القداة

حسدها الشيطان المقيت: وزلزلها وجعلها تحت الأقدام

وامتلأت الديار بالنحيب: وعم الحزن كل الأديار

فمن لم يبك عندما سمع أن نساء الملك قد امتهن: وكأنهن من بنات الأذلاء

دخل الغرباء إلى أرض الميعاد: ودنسوا المذبح وبيت الصلاة

من لا يبكي علينا: ومن لم يتألم من أجلنا

نُهب المؤمنون في كل مكان: وقتل المتمردون أبناء هاجر أبناء أورشليم

ومحويت الكنائس والبيع: إلى مساجد

من أعطوا الصدقات للساثلين بالأمس: اليوم يقفون على الأبواب مستجدين

غرقت روما العظيمة: التي هابها سائر الخليقة

وطأها أبناء هاجر الأمة: وهزوا بها حتى موعد القيامة " (٣٢)

هكذا نرى بوضوح أن الشاعر بدلاً من مدح جند المسلمين لمجده يعود إلى الرؤى اليهودية المتحيزة ضد إسماعيل ونسله، إذ استدعى الشاعر الصورة النمطية المتحيزة عن إسماعيل ونسله من موروثه الثقافي والديني (أي العهد القديم والجديد)، ثم وصف بها جند المسلمين الذين أنقذوا تلك المدينة المقدسة من أيدي من دنسوها من الفرثية. وقد استخدم الشاعر مفردات جديدة عند وصف المسلمين أو بنى إسماعيل وهي "مخربون"، "متمردون"، "أبناء هاجر"، "أبناء الأمة"، وهذه المفردات تعبر عن تحيز الشاعر المسيحي السرياني ضد إسماعيل وكما هو مألوف في سفر التكوين. ونرى أن هذه المفردات استخدمها كاتب سفر التكوين واستدعاها الشاعر السرياني إلى ذاكرته عند حديثه عن عبودية إسماعيل وضالة مكانته، ومن ثم نلاحظ التوافق الشديد بين الرؤيتين اليهودية والمسيحية عند الحديث عن إسماعيل ونسله أي المسلمين. والشاعر السرياني يؤكد من جديد على ما قلناه من قبل عن ثنائية العبودية في مقابل الحرية. فأبناء هاجر أبناء أمة وهم مخربون وغرباء ومتمردون، في مقابل أبناء بيت المقدس الأحرار والذين استذلهم أبناء الأمة أي العبيد. ويبدو أن كل انتصار لبنى إسماعيل أو المسلمين اعتبره السريان عقاباً إلهياً لهم. ويؤكد رأينا أن المؤرخ يوحنا فنكايّا في القرن السابع قد وصف انتشار الإسلام والفتوح الإسلامية بقوله:

"ولما زالت دولة الفرس في عصر كسرى (انوشروان) زاعت شهرة مملكة بنى هاجر في كل العالم. وكان هذا العمل بفعل المثبثة الإلهية. فكيف ينتصرون بدون المعونة الإلهية، وقد سيطروا على كل العالم وصدق ما قيل "أن يده تكون على الكل". (٣٣)

اتضح من كلام يوحنا فنكايّا أنه يعتمد على الفقرة الثالثة عشرة بالإصحاح السادس عشر من سفر التكوين، والتي تصور أن إسماعيل سيتحكم في أخوته (نسل إسحق). وعندما أشار الكاتب سليمان البصري مؤلف "كتاب النحلة" (القرن الثالث عشر)، إلى أن ظهور الإسلام وانتشاره بين النصارى السريان في بلاد النهرين لمجده يقول:

"وخرج أبناء إسماعيل من صحراء يشرب واجتمعوا في ربوة عالية ومن هناك خربوا ثروات مملكة اليونان وخرب إسماعيل قضيب الصحراء مملكتي العبريين والفرس، ذلك الذي أرسل بحمية على كل الأرض وعلى البشر وعلى البهائم والأشجار. هذا عقاب قاس، ليس لأن الله أحبهم وهبهم العلو على ممالك المسيحيين بل من أجل الظلم والأثم الذي أقترفه المسيحيون". (٣٤)

ويبدو أن وصف إسماعيل بالوحشية في سفر التكوين، قد طوره السريان بحيث تظهر هذه الوحشية في صورة عقاب إلهي للنصارى، ولاشك أن سفر التكوين شكل الخلفية الدينية والمعرفية التي ارتكز عليها السريان في تصورهم لانتصارات بنى إسماعيل (أي المسلمين). وربما يمكننا القول أيضاً أن انتصارات المسلمين هي الموتيفات أو الأسباب التي دفعت السريان لاستدعاء التصورات اليهودية

المتحيزة ضد إسماعيل . كما يمكننا القول أن تفسير السريان لانتصارات المسلمين باعتبارها عقاب إلهي ، ربما ترسخت في عقلية النصارى السريان بسبب رؤية رسالة بولس لأهل غلاطية والتي رسخت أن بنى إسماعيل أو أبناء الجسد يضطهدون أبناء الروح . وبالرغم من أن الإنجيل لا يشكل أدباً سريانياً إلا أنه مصدر أساسي لفهم تاريخ العالم والعلاقة بين أتباع الديانات السماوية عند المسيحيين عامة .

خلاصة البحث

استعرضنا في البحث قصة إسماعيل في سفر التكوين وأثرها في تصورات السريان لبنى إسماعيل أي للمسلمين ، وقد أدركنا أن الرؤية اليهودية متحيزة ضد إسماعيل وهاجر من أجل الخط من شأن العرب ومن ثم المسلمين ، للتأكيد على أبدية العهد الإلهي لبنى إسحق دون إسماعيل وبنيه من نسل إبراهيم عليهم السلام . وقد عرضنا لبعض كتابات السريان التي تفسر العهد القديم وتتبنى الرؤية اليهودية السابقة . كما لاحظنا أن السريان قد طوروا مفهوم العهد الإلهي لإسحق بحيث صار عهداً أبدياً لأتباع المسيحية دون غيرهم من اليهود أو المسلمين من نسل إسماعيل . ومن ثم فقد اتفقت المصادر اليهودية والمسيحية السريانية في تأكيد الصورة المغلوطة عن إسماعيل والعرب والمسلمين ، فقد وصف إسماعيل بالوحشية والعبودية ، كما أن بنيه يمثلون العقاب الإلهي المستقبلي لليهود والنصارى . ومن هنا فسر السريان الفتوح الإسلامية باعتبارها عقاب إلهي لهم . ونرى أن دراسة المصادر اليهودية والسريانية عن المسلمين والعرب تستلزم التدقيق والتحليل لكي لا نتماد عليها عند التأريخ للإسلام أو لتاريخ العرب خاصة وأنها نرى أن رؤيتها لم تكن موضوعية عن العرب والمسلمين . وقد أشرنا في الدراسة إلى أن السريان قد فهموا أن سفر التكوين يؤكد على ثنائية العبودية (هاجر وإسماعيل) والحرية (سارة وإسحق) ، ولذلك فقد فسروا علاقة المسيحية باليهودية من خلال التأكيد على أن بنى إسماعيل يمثلون الشريعة اليهودية ، وهي مرحلة العبودية التي تنتهي بالحرية والعهد الجديد . وقد استعرضنا عدداً من النصوص السريانية والتي تمثل أدب التفسير الديني والتاريخ والشعر ، ولاحظنا أن خلفيتها الدينية والمعرفية هي الاعتماد على الرؤية اليهودية المتحيزة ضد إسماعيل وبنيه والمسلمين والتي وردت في سفر التكوين .

قصة إسماعيل في العهد القديم

التعليقات والمواضع

- (١) تعتمد الدراسة على تفسير أفرام للكتاب المقدس والذي لم يتبق لنا منه سوى تفسير سفر التكوين، وأفرام يعتبره السريان نبيهم وليثارة الروح نظراً لكتابات الغزيرة في تفسير الكتاب المقدس وكتابات المشورة والمنظومة عن المسيح والمسيحية. كما نعتد على تفسير إيشوع داد وهو من السريان الشرقيين. انظر: مراد كامل (وآخرون)، تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر. دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩، الصفحات ٩٦ و ١٠٠ و ٣٢٨
- (٢) ترجع الترجمة البسيطة للكتاب المقدس إلى حوالي القرن الأول للميلاد، وربما قام بكتابتها المنتصرون الأول من اليهود في مدينة حبيب بالعراق. والترجمة البسيطة تتفق مع النص العبري وتزيد عليه بعض أسفار أخرى تعتبر من الأسفار غير القانونية (الأبوكريفا) مثل طوبيت وروث ويهوديت والمكابين وباروخ الكاتب. انظر: أفرام الأول برصوم، اللؤلؤ المنشور في العلوم والآداب السريانية، الطبعة الخامسة، هولندا ١٩٨٧، ص ٤٤-٤٣، وانظر بوشتارك A. Baum p. ٢٥٧، Bonn ١٩٢٠، Geschichte der syrischen Literatur، stark
- (٣) انظر النص العبري لسفر التكوين Norman Henry Snalthe، Hebrew Old Testament، London ١٩٨٠، Genesis، p. ٢١، وانظر الترجمة البسيطة: أورة كتب آيك مفقداً دمة قرياً فشيطة، فلجوة قديمة، موال ١٨٨٧، الصفحة ١٨
- (٤) انظر: الكتاب المقدس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٠، الصفحة ٢٣
- (٥) المرجع السابق، الصفحات ١٨-١٩، وانظر Hebrew Old Testament ص ٢١
- (٦) انظر الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٠، الصفحة ٢٣-٢٤
- (٧) انظر Hebrew Old Testament ص ٢٢-٢٣، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ٢٠
- (٨) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٥
- (٩) انظر: الأب يوحنا ثابت. تفسير لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام السرياني في المخطوط الماروني هونت ١١٢ في مكتبة أوكسفورد. الكسليك لبنان، ١٩٨٢، ص ١١٧
- (١٠) انظر: تفسير أبي الفرج بن الطيب لسفر التكوين والذي نشره J. Sanders (ج. ساندروز) بعنوان J. Sanders: Ibn at-talyb. Commentaire sur la Genese. CSCO vol. ٢٧٤، Louvain ١٩٦٧، p. ٦٨
- (١١) انظر Hebrew Old Testament ص ٢٠، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ١٧
- (١٢) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٢
- (١٣) ورد الفعل في النص العبري كالتالي ('arri)، لكنه لم يرد هكذا في النص السرياني لأنه في السريانية (عبري) ومعناه "التلفظ" أو "التبليط"، ولذلك جاء الفعل ترجمة للمعنى كالتالي دلا بنين أي "يدون بنين". انظر عن الفعل في القاموس السرياني ١٩٠٣ J. P. Smith. A compendius Syriac Dictionary. Oxford p. ٤٢٦
- (١٤) وانظر قاموس جزيبيوس للعهد القديم Wilhelm Gesenius. handwoerterbuch ueber das alte testament. Leipzig ١٩١٠، p. ٦١٢
- (١٥) انظر تفسير أفرام لسفر التكوين الصفحة ١١٨
- (١٦) المرجع السابق الصفحة ١١٩
- (١٧) انظر Hebrew Old Testament ص ٢١، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ١٩
- (١٨) انظر العهد القديم والجديد بالسريانية كتباً ليدشا ددية قرياً عتيقة ودية قرياً حدة عم سؤدوة. الصفحة ١١
- (١٩) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٣
- (٢٠) انظر جزيبيوس Wilhelm Gesenius. handwoerterbuch ueber das alte testament الصفحة ٦٥٠
- (٢١) انظر قاموس بر بهلول لوكيفون سوريا دبر بؤلول Ed. ، Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule، Paris ١٩٠١، Tomus secundus، Rubnes Duval p. ١٦٠١
- (٢٢) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٥
- (٢٣) انظر الترجمة البسيطة الصفحة ٣٠٩-٣١٠
- (٢٤) P. Smith. A compendius Syriac Dictionary الصفحة ٤٧٢-٤٧٣

قصة إسماعيل في العهد القديم

- (٢٥) الأب يوحنا ثابت . تفسير لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام السرياني ، الصفحة ١١٨
- (٢٦) تفسير داديثيوس لسفر التكوين بعنوان *commentaire D'Isodad de Merv sur L'ancien Testament*، J. Voste ١٩٥٠، L. Genese. CSCO vol. ١٢٦، Louvain الصفحة ١٧١
- (٢٧) ذكر الكاتب طيموتاوس الأول (٧٨٠-٨٢٣) أن التوراة كانت رمزاً للإنجيل وأن التوراة مثل أفعال الطفولة التي تنتهي بالبلوغ ومرحلة الرجولة وهي مرحلة الإنجيل . انظر لويس شيوخو . محاورات دينية قديمة ، بيروت ١٩٢٣ ، الصفحة ٨ ، وانظر النص السرياني طبعة منجانا ١٩٢٨، A. Mingana Woodbrooke Studies, Cambridge ١٠٢-١٠٣ p.
- (٢٨) انظر : أحمد حجازي السقا . العهدان عهد هاجر وعهد سارة ، المتصورة ، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ، الصفحة ٢٤
- (٢٩) انظر : الفقرات التالية في سفر التكوين الإصحاح ١٦ : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ . الإصحاح ٢١ : ١١ ، ٢٥ : ١٢ . الإصحاح ٢١ : ٩ ، ١٠ ، ١٣ والإصحاح الثاني والمشرين الفقرات ٢ ، ١٢
- (٣٠) انظر عن التسمية " سرقاي " : جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، الجزء الأول القسم السياسي ، بغداد ١٩٥٠ ، الصفحة ٢٨ . ويبدو أن هذا الوصف قد استمر في مخيلة المؤرخين الأوربيين عند الحديث عن العرب أو المسلمين ولذلك ظلت التسمية " Saracens " سرائين أو " سراسنة " ، وصفاً سلبياً للعرب والمسلمين في الكتابات الأوربية في العصر الوسيط . انظر عن كتابات الأوربيين والتي تبنت رؤية العهد القديم وشاع فيها الوصف سرقاي عن المسلمين والعرب : Norman Daniel. *Islam and the west*. Edinbrough ١٩٦٠ ، p. ١٤ ، ٧٥ ، ٣٤٥ ، وانظر الدراسة الحديثة لجون تولان عن نفس الموضوع بعنوان *Saracens*. Cloumbia press ٢٠٠٢ ، pp. ١٠٥ff.
- (٣١) انظر قصة بحيرا : *Zeitschrift für Assyriologie*، (ed.) A Christian Bahira Legend, Richard Gottheil ١٨٩٨، bd. XIII ، pp. ٢٥٤ff. ، وربما كانت قصة بحيرا قصة شفاهية شاعت في البيئات اليهودية والمسيحية ثم تم تدوينها في مرحلة متأخرة ، فأقدم النصوص السريانية ترجع للقرن التاسع الميلادي . (الباحث)
- (٣٢) انظر القصيدتين : Theodor Noldeke. *Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalem durch Saladin*. ZDMG ١٨٧٣، band ٢٧ ، Leipzig ، p. ٤٩٧ff. ونلاحظ أن تولدكه عنون القصيدتين بعنوان " قصيدتين عن استيلاء صلاح الدين على القدس " ، وهو عنوان يوضح رؤية استشرائية منحيزة ضد المسلمين ، فالقدس كانت طوال تاريخها في أيدي العرب ، وعودتها إلى الحكم العربي يسمى " استرداد وليس استيلاء . (الباحث)
- (٣٣) يوحنا فنكايا راهب من بلاد النهرين لا يعرف عنه سوى تاريخه ، والذي يتناول الفترة منذ الخليقة حتى القرن السابع وخاصة الفتوحات الإسلامية . ويشتمل على خمسة عشرة كتاباً بعنوان " ريش مللا " رؤس الكلام " ، انظر عن المؤلف : يوسف حبي ، فهرس المؤلفين لعبد يشوع الصوباوي ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، بغداد ١٩٨٦ ، ص ٢٠٧ ، وانظر طبعة منجانا للنص السرياني *Sources Syriques*، A. Mingana ١٩٠٧، Vol: I، Mosul ، pp. ٢٠١٧١، Livres ١٠-١٥
- (٣٤) سليمان البصري أديب سرياني عاش في القرن الثالث عشر وكان مطراناً للبصرة حوالي سنة ١٢٢٢ . وكتاب النحلة تاريخ للمعالم فيه نبؤات عن الفتوح العربية الإسلامية . انظر عن المؤلف : يوسف حبي ، فهرس المؤلفين لعبد يشوع الصوباوي ، ص ٢٣٤ وانظر طبعة بدج للنص السرياني لكتاب النحلة : *The Book of the Bee*، E. Budge ، p. ٢٤ ، syr. ext، Oxford

موقف فقهاء التلمود

من السامريين والصدوقيين

موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين

أ.د. ليلى إبراهيم أبو المجد (*)

ظهر في أرض كنعان (فلسطين) في القرون الأولى للميلاد، عدة تيارات دينية واجتماعية، أصبحت تعرف فيما بعد باسم الفرق الدينية اليهودية، وتنحصر المعلومات التي وصلتنا عنهم في ثلاثة مصادر هي :

كتابات يوسف ابن متياهو (يوسيفوس).

العهد الجديد .

كتابات الفقهاء اليهود ممثلة في كتاب المشنا والتلمود، وكتب التفسير اليهودية .

وقد ورد في كتابات يوسيفوس اسم أربع فرق يهودية : الفريسيون والصدوقيون والسامريون والأسينيون . وقد تناول في كتاباته الاختلافات اللاهوتية بين هذه الفرق، ومكانتها من الناحية الاجتماعية .

وقد ذكر العهد الجديد اسم ثلاث فرق يهودية : الفريسيون والصدوقيون والسامريون . أما كتابات فقهاء اليهود وهي التي يطلق عليها اسم "أدب الحكماء" أو "الأدب التلمودي" فهي تنتمي لفرقة الفريسيين، وقد ضمنوا هذا الأدب معظم تشريعاتهم، وقد أصبح فيما بعد بمثابة أساس الديانة اليهودية بعد خراب الهيكل في القرن الأول الميلادي^(١) .

وقد جاءت أقوال الصدوقيين في هذا الأدب على لسانهم أو على لسان البيتوسيين، فورد "قال صدوقي للرباني فلان ... " أو "قال البيتوسيون"، وجاءت أقوالهم على التقبض من أقوال الفريسيين في هذا الأدب كحكماء أو فقهاء يمثلون عامة الشعب (قيدوشين ص ٦٦، وجه الصفحة)، وجاء السامريون في هذا الأدب باسم "كوتيين"، ولم يرد اسم "الأسينيين" على الإطلاق.

وسوف نعتمد في هذا البحث على المعلومات التي وردت في كتاب المشنا وشروح التلمود عن الفرق اليهودية، وسنحاول أن نبحت عن إجابة على عدة تساؤلات تشغل بال معظم الباحثين وهي :

(*) أستاذ الدراسات التلمودية بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب / جامعة عين شمس .

ما هو موقف الفقهاء اليهود (الربانيين) من الفرق الدينية التي انشقت عنهم؟

من هم الصدوقيون؟ وأين ذهبوا؟ وأين هي مؤلفاتهم؟

ما هو سبب العداء الشديد في وقتنا الحاضر الذي تكنه دولة إسرائيل للسامريين المقيمين داخلها؟
وسنحاول من خلال الإجابة على هذه التساؤلات أن نقدم صورة واضحة عن الفريسيين أي
الربانيين، فقهاء اليهودية الذين قاموا بتطوير شريعة موسى عليه السلام، وإليهم يرجع الفضل في بقاء
اليهودية كدين إلى يومنا هذا.

أولاً: موقف الربانيين من السامريين :-

السامريون أو الكوثيون (كما يطلق عليهم فقهاء المشناد التلمود) شعب أو سبط، تركز في بداية
فترة الهيكل الثاني، أي بعد العودة من السبي البابلي في القرن الخامس ق.م، في جبل شومروون
وكانت عاصمتهم شكيم (نابلس)، والآن يقيم السامريون في شكيم وحولون.

والسامريون - وفقاً للرواية السامرية - جزء من بني إسرائيل، فهم من نسل يوسف عليه
السلام، وهم المحافظون على شريعة موسى وتراث بني إسرائيل. وهم يربطون بين الاسم الذي
يسمونه "شومرونيم" وبين الاسم العبري "شومريم" الذي يعنى المحافظين أو الحراس، ويقولون
إن الأصل في اسمهم يعنى أنهم الحراس على شريعة موسى عليه السلام^(٢).

أما السامريون - كما يراهم الربانيون - أي وفقاً للرواية الفريسية، وهى الرواية السائدة بين
اليهود حتى عصرنا الحاضر وقد استمدوها أو بثوها على ما جاء في سفر الملوك الثاني، الاصحاح
السابع عشر. فهم ليسوا من بني إسرائيل ولكنهم سبايا جاء بهم ملك آشور إلى السامرة سنة ٧٢٢
ق.م من مدن بابل وكوتا وعوا وحماة وسفراوتيم، بعد أن سبى أهل السامرة إلى آشور، وهو ما يعرف
في التاريخ بالسبي الآشوري. وكما جاء في سفر الملوك فهؤلاء السكان الذين جرى بهم إلى السامرة
كانوا من عبدة الأوثان، ولذلك أرسل الرب عليهم السباع، فأمر ملك آشور أن يؤتى لهم بكاهن من
كهنة بني إسرائيل كي يعلمهم شريعة الرب، حتى يصرف الرب عنهم السباع.

وبناءً على ما سبق أطلق الربانيون في المشنا، على السامريين اسم "كوتيم" أي أهل كوت،
وتفوا بذلك عنهم صفة بني إسرائيل، أو الانتساب إلى بني إسرائيل، واعتبروهم من "الجويم" أي
غير اليهود.

عكست صفحات التلمود انقسام علماء المشنا فيما بينهم بشأن صحة تهود السامريين، فرأى
فريق منهم أن السامريين قد تهودوا عن إيمان حقيقى ويأتى على رأس هذا الفريق الربانى مثير وهو

متهود ومن العلماء الذين كان لهم باع كبير في محاولة تبويب تشريعات المشنا وصياغتها، ومن أبرز علماء هذا الفريق الرباني جليثيل.

وعلى الجانب الآخر يرى فريق كبير من علماء المشنا أن السامريين قد تهودوا لخولهم من السباع. أي أنهم ليسوا يهوداً على الإطلاق. ولذلك فقد صنف بعض علماء المشنا السامريين ضمن "عم هاآرتس" وترجمة هذا المصطلح حرفياً "شعب الأرض" ويعنى غير اليهود.

وقد سجل التلمود اجتهادات علماء المشنا لتحديد من هو "عم هاآرتس" وأورد آراء كل فقيه منهم فجاء في (براخوت ص ٤٧، ظهر الصفحة):

يرى الرباني مثير أن "عم هاآرتس" هو من لا يحرص على طهارة مأكله.

يرى معظم الفقهاء أن "عم هاآرتس" هو من لا يخرج العشور من ثماره كما ينبغي.

يرى الرباني إليعزر أن "عم هاآرتس" هو من لا يتلو قراءة "شمع" (٣) مساءً وصباحاً وهي فريضة وردت في التوراة ويتضمن القسم الأول منها الإقرار بوحداية الله.

يرى الرباني يهوشع أن "عم هاآرتس" هو كل من لا يضع "التفلين" (٤) عند الصلاة، وهو تفسير حرفي لما جاء في (تثنية ٨/٦) وأربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك.

يرى الرباني بن عزراي أن "عم هاآرتس" هو كل من لا يحرص على "الصبصبت" (٥) أي الأهداب في ملابسه.

وقال الرباني ناتان إن "عم هاآرتس" هو كل من لا يضع "مزوزا" (٦) أي عضادة على أبوابه.

وقال الرباني ناتان بر يوسف إن "عم هاآرتس" هو كل من رزق بأبناء ولا يربيه من أجل تعلم الشريعة.

وقال جمهور الفقهاء إن "عم هاآرتس" هو كل من لم يتلمذ على حاخام ليدرس الشريعة وقد أصبح رأي الفقهاء هو التعريف المعمول به والذي كتبت له السيادة والانتشار بعد ذلك (٧). وعلى العكس من الفريق السابق هناك.

من فقهاء التلمود من اعتبر السامريين "خفبريم" وهو مصطلح على العكس من مصطلح "عم هاآرتس" ويعنى "الرفاق"، أي من زمرة اليهود. فورد في (براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة) أن الرباني أبي يرى أن السامري "خافير" (٨).

و"الخافير" هو من يحرص على إخراج أنصبة الكهنة والعشور من تجاره، وهو من يحرص على أن يأكل كل ما هو طاهر. وبالتالي يندرج تحت هذا المصطلح كل من يدرس الشريعة، ولكن هناك أيضاً

أناس بسطاء من العامة ينطبق عليهم هذا المصطلح ، وهناك من السامريين من يدخلون ضمن الحفير يحد .

وقد أطلقت أحكام عامة على السامريين وترددت كثيراً على صفحات التلمود ، منها ما هو إيجابى مثل الحكم الذى أصدره الربانى شمعون بن جليثيل فقد قال : " (كل فريضة تمسك بها السامرية حرصوا عليها ودققوا فيها أكثر من بنى إسرائيل) " ^(٩) .

ومن الأحكام ما هو سلبى مثل الحكم الذى أصدره الربانى إلعزر فقد قال : " السامريون غير متفقهين فى أركان الشريعة " ^(١٠) .

ووردت قاعدة فقهية فى (نذا ص ٥٦ ظهر الصفحة) تقول : " كل أمر كان السامريون موضع اتهام فلا يؤخذ بأقوالهم ولا يُصدّقوا فيه " .

وترتب على اختلاف فقهاء اليهود فى حكمهم على السامريين أن اختلفت تشريعاتهم حولهم فنجد تشريعات تنطوى على نظرة إيجابية إلى السامريين وتنظر إليهم نفس نظرتها إلى اليهود مثل :

جاء فى (براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة) يدخل السامرى فى الحساب عند عد الرجال لإقامة فريضة " الزمّون " و " الزمّون " عبارة عن تلاوة دعاء يتلى قبل تناول الطعام ، ويجب ألا يقل عدد الرجال عن ثلاثة لكى يتلى هذا الدعاء ، ولا تدخل النساء ولا العبيد فى الحساب ، وإذا بلغ عدد الرجال عشرة يذكر اسم الرب فى بداية التلاوة ^(١١) .

ساوى علماء المشنا بين اليهود والسامريين وشرعوا فى (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) يحرم على بنى إسرائيل وعلى السامريين أن يندروا نذراً فيه مساس بحرمة يوم السبت ، كما يحرم عليهم أن يندروا إلا يأكلوا ثوماً .

وجاء فى شروح راشي الموجودة على هامش هذه الصفحة أن بنى إسرائيل قد اعتادوا أن يأكلوا الثوم كما ورد فى (بابا قاما ص ٨٢ وجه الصفحة) وذلك ليلة السبت من أجل المعاشرة الزوجية ، لأن الثوم يزيد من إفراز المنى ، ولما كان دارسو الشريعة يعاشرون زوجاتهم ليلة السبت فقط من كل أسبوع كما جاء فى (كتوبوت ص ٦٢ ظهر الصفحة) لذلك حرم عليهم المشرعون أن يندروا هذا النذر .

كما ورد فى المشنا فى (نداريم الفصل الثالث تشريع " ي ") : من نذر ألا يفيد من المحافظين على حرمة السبت ، فيحرم عليه أن يفيد من بنى إسرائيل ومن السامريين ، فلقد حافظ السامرى على حرمة السبت ، ومن نذر ألا يفيد من يأكلون الثوم ، فيحرم عليه أن يفيد من بنى إسرائيل ومن السامريين ، فلقد تمسك السامريون بهذا الأمر وكانوا يحرصون على أكل الثوم ليلة السبت .

وجاء فى (عفودا زارا ص ١٥ ظهر الصفحة) : يحل بيع البهيمة الصغيرة فى السنة السابعة للسامريين ، ولا نخشى أن يكون الشراء من أجل مضاجعة البهيمة ، فالسامريون ليسوا موضع شك مثل من يعبد الكواكب ويجوز أن نسلم البهيمة لراع سامرى ، كما يجوز أن نخشى بهم ، وأن نسلم الطفل لسامرى كى يعلمه القراءة ، أو حرفة من الحرف .

جاء فى (قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة ، جطين ص ١٠ وجه الصفحة) فى ("برايتا" تشريع استبعده يهودا الناسى عند تحرير المشنا يقول : كل لطيرة صنعها سامرى يحل أكلها فى ليلة اليوم الأول من عيد الفصح ويؤدى بها الفرد الفريضة الواردة فى (خروج ١٢ / ١٥-٢٠) ولا نخشى وجود خبير .

جاء فى (نُدا ص ٥٦ ظهر الصفحة) يصدق السامريون ، أى يؤخذ بأقوالهم فى أمور الشريعة التالية :- إذا قالوا : قمنا بدفن الأجنة (السقط) فى هذا المكان ، ولم ندفعه فى ذلك المكان .

إذا قالوا عند تحديد سن البهيمة : هذه البهيمة صغيرة ، أو هذه البهيمة ليست صغيرة .

إذا قالوا : هذا المكان قبر ، وبالتالي فهو نجس .

تشريعات تنطوى على نظرة سلبية أو عدائية تجاه السامريين مثل :

ورد فى (نُدا ص ٣١ ظهر الصفحة ، وفى شبات ص ١٦ ظهر الصفحة) : أن بنات السامريين حوائض منذ الميلاد ، أى نجسات منذ ميلادهن ، وأن السامريين ينجسون ما يرقدون عليه ، وما يوضع عليهم ، لأنهم يطأون السامريات الحوائض اللاتى لا تفرق بين الدم الأخضر (الغامق) ودم الحيض ويعتبرونها سواء ، بينما الدم الأخضر (الغامق) دم طاهر ، أما دم الحيض فهو نجس ... وجاء فى "التوسافوت" أى الإضافات الموجودة على هامش الصفحة تفسير لهذه النظرة السلبية فجاء : لقد أنسى الشرعون الذين يرون السامريين متهودين عن حق بأن بناتهم نجسات لكى ينفر بنى إسرائيل منهن فلا يقتربوا منهن أو يتزوجوا من بينهن .

جاء فى (نُدا ص ٥٦ ظهر الصفحة) : لا يصدق السامريون فى الأمور التالية :

فى الحكم على الأغصان اللازمة لإقامة شريعة "السوكا" أى العريشة .

فى الشهادة على وجود حجر بارز فى الجدار .

فى الحكم على منطقة بأنها تحيط بالقبر وتدخل فى نطاق المائة المتر المحيطة بالقبر ، وهذه المنطقة نظر إليها فقهاء المشنا على أنها نجسة مثلها مثل القبر وتنجس من يدخلها وتسمى (بيت هبرس)

كل وثيقة وقع عليها شاهد سامرى - باطلة باستثناء وثيقة طلاق النساء ، وعق العبيد جاء ذلك فى (جطين ص ١٠ وجه الصفحة) .

كل نسخة تورا، قام بنسخها سامري باطلة، وكل "تفلين" أو "مزوزا" عضادة الباب، التي يكتبها سامري باطلة. وتساوى في هذا التشريع السامري والصدوقي مع من يعبد الكواكب ومع النساء والأطفال ومع المرتد عن اليهودية كما جاء في (مناحوت ص ٤٢ ظهر الصفحة).

جاء في (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) : يحرم على اليهودي أن ينذر ألا يحج إلى القدس، ولكن يحل ذلك للسامريين، ونساء الفقهاء في التلمود : أو ليس السامريون مأمورين بالحج إلى القدس ؟، فجاء الجواب بأنهم مأمورون ولكنهم لا ينفذون هذا الأمر.

قال الرباني إليعزر في المشتا (شفيعيت، الفصل الثامن "ي") من يأكل خبز السامريين كأنه أكل لحم الخنزير^(١٢).

يشكك الرباني إليعزر في (قيدوشين، الفصل الرابع "ج") في نسب السامريين ويساويهم بمجهولي النسب واللقطاء، ويحرم على اليهود الزواج منهم.

وقد عكس التشريع الوارد في (سنهدين ص ٨٥ ظهر الصفحة) انقسام فقهاء اليهود في حكمهم على السامريين : فالفقهاء الذين يعتبرون السامريين يهوداً قالوا بضرورة أن يعاقب اليهودي الذي يضرب سامرياً ولا يعاقب من يسب سامرياً، أما الفقهاء الذين شككوا في صحة تهود السامريين فقالوا بعدم معاقبة اليهودي الذي يسب سامرياً أو يضربه.

فما هو سبب اختلاف فقهاء اليهود في حكمهم على السامريين ؟

يتبين من المعلومات التي جاءت في التلمود أن الفقهاء نظروا في بداية الأمر إلى السامريين على أنهم صادقون في تهودهم، ويؤكد ذلك التشريعات التي تنطوي على نظرة إيجابية إلى السامريين وتنفي عنهم الصفات السلبية التي وردت في تشريعات أخرى، مثل الحكم عليهم بالنجاسة فقد جاء في (نُدا ص ٥٦ ظهر الصفحة) أن السامريات يعنزلن فترة الحيض في غرف خاصة، كما كانت تفعل اليهوديات، أي أن السامريات حرصن على الطهارة ولسن نجسات :

وجاء في (حجيجا ص ٢٥ وجه الصفحة) في "براتيا" تشريع استبعده يهودا الناسي عند تحرير المشتا أن : أرض الشعوب نجسة وكل الحفر التي تتجمع فيها المياه نجسة وكل طرفها نجسة، وأرض السامريين طاهرة، وأماكن تجمع المياه فيها طاهرة وطرفها طاهرة... وقد شرع هذا التشريع قبل الفساد الذي حل بالسامريين.

ويبدو من التشريع السابق أن السامريين قد بدأوا في مخالفة الفريسيين بعد ذلك، ومن ثم بدأ الفقهاء يشككون في صحة تهودهم، وهذا ما يتضح من الحوار الذي جاء في (حُولِين ص ٦ وجه الصفحة) : سأل السامري الرباني إياهو قائلاً : لقد كان آباؤكم يتزودون منا، فلماذا لا تتزودون مثلهم منا ؟ فقال له إن آباءكم لم تكن أعمالهم فاسدة أما أعمالكم فقد أصبحت فاسدة ...

وقد سجل التلمود موقفاً عدائياً قام به السامريون فجاء في (بيصا ص ٤ ظهر الصفحة) أن بني إسرائيل كانوا يحتفلون بعيد رأس السنة يوماً واحداً في بداية الأمر لأنهم كانوا يستخدمون علامة الدخان الذي يطلق على الجبل للإعلان عن رؤية الهلال في بداية كل شهر كما جاء في قضاة ٣٨/٢٠ فيعلم الجميع أن الشهر قد حل ، ويحتفلون به في نفس يوم الرؤية في جميع المناطق ولكن بعد أن ضل السامريون ، راحوا يستخدمون علامة الدخان ويطلقونه أعلى الجبل في اليوم الذي تتلذذ فيه رؤية الهلال وذلك لتضليل بني إسرائيل ، ومن ثم شرع العلماء أن يرسلوا مندوبين للإعلان عن بداية كل شهر ...

كما سجل لنا التلمود الاختلافات التي ظهرت بين السامريين والفريسيين (الربانيين) في العقيدة وأحكام الشريعة :

فقد جاء كما ذكرنا في (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) أن السامريين مأمورون بالحج إلى القدس ، ولكنهم لا ينفذون الأمر .

فأول اختلاف في العقيدة بين السامريين والفريسيين هو الخلاف حول تحديد الجبل المقدس الذي ينبغي أن يقام عليه المعبد أو الهيكل ، فلقد شيد السامريون المعبد على جبل جريزيم في نابلس لاعتقادهم في قداسته بناء على ما ورد في (تثنية ١١/٢٧) فقد أمر موسى عليه السلام شمعون ولاوي ويهوذا ويساكر ويوسف وبنيامين أن يقفوا عليه وباركوا الشعب حين يعبرون نهر الأردن .

ولذلك خالف السامريون الفريسيين ولم يحجوا إلى القدس كما جاء في (نداريم ص ٣١) .

خالف السامريون الفريسيين الفريسيين في تفسيرهم لبعض التشريعات التي جاءت في التوراة ، نظراً لأن التوراة قد حرمت زوجة الأخ كما جاء في لاويين ١٨/١٦ (حورة امرأة أخيك لا تكشف ، إنها حورة أخيك) ، لذلك فقد طبقوا شريعة "اليوم" أي الدخول بأرملة المتوفى دون أبناء ، على المخطوبات فقط ، واللاتى لم يدخل بهن ، وأعفوا منها المتزوجات .

وجاء في (قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة) أن السامريين فسروا ما جاء في تثنية ٢٥/٥ "إذا سكن إخوة معاً ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصر امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبي ... " ففسروا "محوصاً" بأنها تعنى "محيصونا" أي التي تقيم خارجاً ، أي التي لم يدخل بها ولم تنتقل إلى كنف الزوج .

وقد تساءل الفقهاء في الجمارا في (قيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة) لماذا حرموا الاختلاط بالسامريين وجاء الجواب : لأنهم كانوا يطبقون شريعة "اليوم" على المخطوبات ويعكفون المتزوجات وقال الرباني عقيفا : لوجود أبناء نكاح باطل بين السامريين وقال راف نحمان نقلاً عن راباير أبوه لأنهم وطأوا المحارم التي نهت عنها التوراة ، لا التي وضعها فقهاء المشنا .

وقال رابا : لأنهم اختلطوا بالمبيد والإماء فتزوج العبيد من بناتهم وزوجت الإماء لرجالهم وتساءلوا في الجمارا عن سبب تحريم هذا الزواج ، وجاء الجواب أن التحريم قاصر على الأمة ، فالعبد إذا وطأ يهودية فيعد الابن من هذا الزواج صالح شرعاً لكن ابن الأمة يعد عبداً لذلك قصد من هذا التشريع تحريم الأمة فقط .

فيتبين مما جاء في المثالين السابقين في (فيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة ، وفيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة) أن فقهاء التلمود قد طبقوا على السامريين في هذين التشريعين مقولة الرباني إلىعزر وحكموا عليهم بأنهم غير متفقهين في أركان الشريعة ، فهم في هذين المثالين لا يفقهون أحكام النكاح ولا الأنساب .

وخلاصة القول في موقف فقهاء التلمود من السامريين أنهم في بداية الأمر اعتبروهم متهودين وساواوا بينهم وبين بني إسرائيل في تشريعاتهم ولكن عندما انشق السامريون عنهم في أمور العقيدة وأحكام الشريعة وفي تفسير التوراة اتخذ الفقهاء موقفاً عدائياً منهم فحرموا الاختلاط بهم وحكموا على الأرض التي يقطنها السامريون بأنها نجسة وحكموا على السامريات بأنهن نجسات والسامريين بأنهم نجسون .

وهذا الموقف يفسر الكراهية الشديدة التي يكنها اليهود حالياً للسامريين الذي يعيشون في نابلس وحولون وسبب رفض السامريين للمشنا والتلمود ، بل لجميع أنبياء بني إسرائيل الذين جاءوا بعد موسى واستنوا يهوشع بن نون لأنه كان معاصراً لموسى عليه السلام .

فالخلاف بين فقهاء التلمود والسامريين حول تحديد الجبل المقدس الذي ينبغي أن يقام عليه المعبد أو الهيكل ، كان سبباً للشقاق الذي حدث بين السامريين والربانيين قديماً وحديثاً فلقد قدس السامريون جبل جريزيم في نابلس وشيدوا عليه معبدهم ، ولقد بنوا اعتقادهم على ما جاء في (تثنية ٢٧ / ١١) . والسامريون بموقفهم هذا يظهرون وكأنهم المحافظون حقاً على شريعة موسى عليه السلام ، فأورشليم وجبل صهيون وجبل الهيكل الذي أقام عليه الربانيون هيكلهم في عصر المشنا لم تخصه شريعة موسى بأى قدسية ، بل كان مكاناً مقدساً عند جميع الأقوام التي سكنت هذه المنطقة قبل إبراهيم عليه السلام وبعده ، يتضح ذلك مما جاء في سفر التكوين ١٤ / ١٨-١٩ . فقد جاء أن ملكي صادق ملك شاليم (وهي التي أصبحت تُعرف بأورشليم بعد ذلك) أخرج خبزاً وخمراً لإبراهيم ، وكان ملكي صادق كاهناً لله العلى ، وقام بمباركة إبراهيم قائلاً : مبارك أبرام من الله العلى مالك السموات والأرض . فيبدو من هذا النص الذي اقتبسناه من سفر التكوين أن أورشليم كانت حرماً لله منذ القدم وقبل الأنبياء المرسلين وعلى رأسهم إبراهيم عليه السلام وبالتالي فليست لها خصوصية جبل "جريزيم" في شريعة موسى عليه السلام .

والسامريون بموقفهم هذا يظهرون وكأنهم للحفاظون على شريعة موسى عليه السلام كما ذكرنا، وفي نفس الوقت يهدمون الأساس الذي تقوم عليه الصهيونية، التي تقول بقدسية "هرمبيت" أي "جبل الهيكل" الذي يقع عليه المسجد الأقصى، وينفذون دعوى الصهيونية بضرورة إقامة الهيكل في هذا المكان.

فالسامريون يرون أن "جريزيم" هو الجبل المقدس الذي خصه موسى عليه السلام بالبركة، وهو موجود في نابلس، وقد أقام السامريون هيكلهم عليه بالفعل، وفيه يلجئون قرايبتهم وخاصة قربان الفصح، وإليه يحججون.

كما يتضح حرص السامريين على شريعة موسى عليه السلام من محافظتهم على حرمة السبت فهم يلتزمون بما جاء في خروج ٢٩/١٦: "انظروا إن الرب أعطاكم السبت... إجلسوا كل واحد في مكانه. لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع".

بينما لجأ الربانيون (الفريسيون) إلى الحيلة للتعدى على حرمة يوم السبت فوضعوا حدوداً للسير يوم السبت وجعلوها ألفى ذراع خارج المدينة في أي اتجاه، كما شرعوا (العبروف) ويعني (دمج الحدود) للتعدى على الحدود التي وضعوها. فعلى سبيل المثال إذا اضطر اليهودي إلى السير يوم السبت أكثر من الألفى ذراع في اتجاه ما، للقيام بواجب العزاء مثلاً، فعليه أن يذهب إلى أقصى مكان يُسمح به في هذا الاتجاه، عشية السبت وقبل حلول المساء ويستأجر مكاناً للمبيت فيه ويضع طعاماً يكفي وجبتين في هذا المكان، ويلتزم بعد هذا المكان وكأنه بيته ويقيس منه ألفى ذراع في الاتجاه الذي يريد الذهاب إليه. ويتحایل بذلك ويضيف مساحة إضافية إلى الحدود التي وضعها الشرعون. وقد جاء في (باب عيرولين من المشنا في الفصل الثالث، تشريع "ب") أن السامريين لم يقرأوا هذا التعدى على حرمة السبت ولم يعترفوا "بالعبروفين" دمج الحدود.

ثانياً: موقف الربانيين من الصلوقيين :-

ظهر الصلوقيون كتيار ديني واجتماعي مقابل للفريسيين أي الربانيين، ويرى بعض الباحثين أنهم ورثة طبقة الكهنة الأرستقراطية القديمة، وأن اسم "صلوقيون" مشتق من اسم الكاهن الأكبر صادوق^(١٣). وقد ورد اسم أبناء صادوق في (حزقيال ١٥/٤٤) فُوصفوا بأنهم الكهنة الذين حرسوا هيكل الرب حين هُبل بنو إسرائيل...

وقال ابن سيرا: "سبحوا من اختار أبناء صادوق كهنة"^(١٤)... وبناء على ما تقدم فاسم صلوقي يعني من الناحية القانونية والشرعية أن من يحمل هذا اللقب يتسبب إلى الكاهن الأكبر.

فكيف يرى الربانيون الصلوقيين؟

من خلال أقوال علماء المشنا والجمارا والتي جاء فيها ذكر الصدوقيين، يمكننا القول بأن الربانيين قد اختلفوا في حكمهم على الصدوقيين كما اختلفوا من قبل في حكمهم على السامريين، وقد تباينت آراؤهم تبايناً شديداً كالتالي :

يرى الرباني جليثيل في (عبروفين ص ٦١ ظهر الصفحة) أن الصدوقي ليس كالغريب أي غير اليهود، وليس كالسامريين الذين "هودوا خشية السباع"، ولكنه من بني إسرائيل وأصبح كافراً، لأنه لا يؤمن بالشرعة الشفهية ... (أي المشنا وما عليها من شروح) وبالتالي لا يؤمن "بالعيوف" دمج الحدود، فالصدوقيون لا يعترفون "بالعيوف" وهو تشريع وضعه الربانيون للتعدى على حرمة السبت، وحتى يتمكن اليهودي من الخروج من المدينة ونقل الأشياء يوم السبت. وقد ذكرنا أن السامريين قد أنكروا هذا التشريع وحرموه.

ويذكر الرباني جليثيل في (عبروفين ص ٦٨ ظهر الصفحة) واقعة حدثت عن صدوقي كان يسكن معه في حارة من حواري القدس، وعلى الرغم من أن الصدوقي لا يؤمن "بالعيوف" فقد احترم طقوسهم التي يقومون بها حتى يتمكنوا من "دمج الحدود".

هناك من الربانيين من يرى أن الصدوقي و"البيتوسي" شأنهم شأن غير اليهود، فمن يسكن معهم عليه أن يستأجر نصيبهم في الفناء يوم السبت ليتمكن من دمج الحدود. (عبروفين ص ٦٨ ظهر الصفحة).

ذهب بعض الربانيين إلى الحكم على الصدوقيين بأنهم مرتدون فقد جاء في (هؤرايوت ص ١١ وجه الصفحة) في سياق الحديث عن المرتد ما يلي : شرع الفقهاء من يأكل شحمًا فهو مرتد، ومن هو المرتد : هو من يأكل الجيفة والفريسة والديب والزواحف، ومن يشرب الخمر المخصص لكي يسكب على المذبح. وقال الرباني يهودا : ومن يلبس رداءً مصنوعاً من نسيج مخلوط. وقال الرباني مار : من أكل شحمًا فهو مرتد، لكن من هو الشخص الذي يأكل الجيفة والفريسة والديب والزواحف ؟ فقال الرباني بربرحنا نقلاً عن الرباني يوحنا هكذا شرع الفقهاء : من أكل شحمًا شهوةً هذا هو المرتد أما من أكل شحمًا لكي يغيظ الآخرين فهذا هو الصدوقي ... وقد اختلف الرباني آحا والرباني رينا فقال أحدهما من تعدى نواه التوراة شهوةً فهو مرتد ومن تعداها لكي يغيظ الآخرين فهو صدوقي، وقال الثاني من تعدى ليغيظ الآخرين فهو مرتد أيضاً، ولكن من هو الصدوقي ؟ هو كل من يعبد الكواكب. فقال له علماء الجمارا : من يأكل برغوثاً أو بعوضة، فهو مرتد فقد فعل هذا لكي يغيظ الآخرين وقد وصفوه في موضع آخر بأنه مرتد لأنه قال سأكل طعاماً محرماً.

اعتبر بعض الربانيين أن الصدوقي "حافير" وهو من يحرص على إخراج أنصبه الكهنة والعشور من ثماره، كما يحرص على طهارة ما يأكله. فجاء في سياق الحديث عن النجاسة في (نذا ص ٣٣ ظهر

الصفحة) قال الرباني أبيّ: أن الصدوقي "حافير"، فقال الرباني رابا: الصدوقي حافير ولكنه إذا ضاجع امرأة حائض (نجسة) فهو مثلها ...

وجاء في (نُدا ص ٣٣ ظهر الصفحة) أن بنات الصدوقيين إذا سرن في طرق آبائهم فهن كالسامريات ... وقال الرباني يوساي: الصدوقيات كالإسرائيليات دائماً إذا ابتعدن عن طريق آبائهن ... فنحن (يقصد الربانيين) نعرف عن الصدوقيات كل شيء، فهن يعرضن الدم الذي ينزل عليهن علينا (على الربانيين) لمعرفة هل هو دم أخضر (أي دم طاهر) أم دم أحمر (أي دم الحيض وهو نجس) ...

وتبين مما سبق أن الصدوقيين من بنى إسرائيل أي أنهم يؤمنون بالتوراة (الشريعة المكتوبة) ولكنهم لا يؤمنون بالشريعة الشفهية التي وضعها الربانيون وهي المشنا ولم يقتصر الأمر على ذلك فقط بل لقد سجل التلمود اختلافات كثيرة بين الصدوقيين والفريسيين، منها:

١- اختلافات في إقامة الشعائر والطقوس الدينية:

- جاء في (حولين ص ٤١ ظهر الصفحة): يجب على اليهودي ألا يذبح الذبائح في البحار ولا في الأنهار، ولا في الأوعية، ويجوز أن يلبح في حفرة بها ماء ... ويجوز أن يصنع حفرة داخل بيته لكى يتجمع فيها الدم. ولا يفعل ذلك في السوق حتى لا يحاكي الصدوقيين، وجاء في الجمارا: فقد نهى عن ذلك في لاويين ٣/١٨: "وحسب فرائضهم لا تسلكوا". فإذا فعل المرء ذلك فينبغي تحرى الأمر فقد يكون ممن يعبدون عبادات أجنبية (أي غير اليهود).

- يختلف الصدوقيون مع الربانيين، ولا يقرون سكب الماء على المذبح في اليوم الثامن من عيد العُرش، فجاء في (سوكّا ص ٤٨ ظهر الصفحة) قال المشرعون حدث أن صدوقي سكب الماء على قدميه (بدلاً من أن يسكبه على المذبح) فرجه جميع الشعب بالإتروج ...

- اختلف الصدوقيون مع الربانيين حول قربان "تاميد" فبرى الصدوقيون أن أى شخص بمقدوره أن يتطوع ويقدم قربان "تاميد"، بينما يرى الربانيون أنه قربان جماعى ويجب أن يقدم من المال المخصص للهيكل (باب شقاليم في المشنا، الفصل الرابع).

٢- اختلافات حول النجاسة والطهارة:-

جاء في (المشنا ياديم الفصل الرابع تشريع و) يقول الصدوقيون: نصرخ ونعترض عليكم أيها الفريسيون: لأنكم تقولون: أن الكتب المقدسة تنجس يد من يلمسها، وكتب هومبروس (الشاعر اليونانى) لا تنجس يد من يلمسها. قال المشرع يوحنا بن زكاي: أهذه فقط التي نأخذها على الفريسيين؟ فما هم يقولون: عظام الحمار طاهرة، وعظام يوحنا الكاهن الأكبر تنجس من يلمسها. فقالوا له: أن نجاسة العظام تنبع من أهمية صاحبها وحتى لا يصنع المرء ملاءقاً من عظام أبيه وأمه.

فرد عليهم : وهل الأمر كذلك بالنسبة للكتب المقدسة وأن نجاستها تنبع من أهميتها ، وهل كتب (هومبروس) لا تنجس من يلمسها لأنها لا قيمة لها !!

- يختلف الصدوقيون مع الفريسيين في الحكم على جدول المياه الذي ينحدر من مكان به قبور فينما يرى الصدوقيون أن مياه هذا الجدول طاهرة يرى الفريسيون أنها نجسة (ياديم ٤ / ذ) .

٣- اختلافات في أحكام العقوبات :-

- اختلف الصدوقيون مع الفريسيين حول عقوبة شاهد الزور فجاء في (مكوت ص ٥ ظهر الصفحة) لا يقتل شهود الزور حتى يصدر الحكم ويقول الصدوقيون حتى يقتل من شهدوا عليه زورا فقد قيل في (خروج ٢١/٢٣) "تفسا بنفس" فرد عليهم الربانيين : أو لم يرد في (تثنية ١٩/١٩) وتفعلون به كما نوى أن يفعل بأخيه ، وهاهو أخوه مازال حياً ...

- وجاء في المشنا (ياديم الفصل الرابع ، تشريع "ز") يقول الصدوقيون : نحن نصرخ ونعترض على ما تقولون أيها الفريسيون فأنتم تقولون : أن الثور أو الحمار إذا أحدث ضرراً - يجب على صاحب الثور أو الحمار أن يدفع تعويضاً عن الضرر الذي حدث (خروج ٢١/٣٥) أما العبد أو الأمة إذا أحدثت ضرراً يعفى مالك العبد أو الأمة من دفع تعويض عن الضرر . ما هذا هل لأن الشريعة لم تلزم المرء بشرائع خاصة بالثور والحمار ، فتلزمه بالتعويض عن الضرر الذي يحدثه الثور أو الحمار ، ولكن لأنها ألزمت لذلك لم تلزمه بالتعويض عن الضرر الذي يحدثه عبده أو أمته . المرء بتطبيق شرائع التوراة على العبد الأمة مثل شريعة الختان (تكوين ١٧/١٢) والفصح (خروج ١٢/٤٤) .

أو ليس من العدل أن ألزم بالتعويض عن الضرر الذي يحدثه ؟ فقالوا له : لا ، فإذا قتلهم في حالة الثور والحمار ، أنا ملزم بالتعويض عن الضرر لأنهما غير عاقلين ، فكيف ذلك بالنسبة للعبد والأمة وهما عاقلين ؟ والجواب لأنك إذا أغضبت عبدك أو أمتك قد يذهب ويشعل النيران في حصاد الغير وتكون ملزماً بالتعويض .

٤- اختلافات في العقيدة :-

- أهم وأبرز الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين هو الإيمان بالبعث والآخره فلقد أنكر الصدوقيون البعث ووجود حياة أخرى بعد الموت فجاء في (براختوت ص ٥٤ وجه الصفحة) لقد غير عزرا ورجال المجمع صيغة ختم الدعاء في بيت المقدس بعد أن ضل الصدوقيون وقالوا بعدم وجود عالم آخر غير هذا العالم ولا وجود لحياة أخرى فنصوا على أن يقول من يحتم الدعاء : " في هذا العالم وحتى العالم الآتي " أي أن يقولوا بوجود عالين لكي ينزعوا من قلب الصدوقيين كفرهم وعدم إيمانهم بالبعث .

- ومن أهم الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين مسألة خلود الروح (النفس) فجاء في (شبات ص ١٥٢ وجه الصفحة وظهرها) مناقشة هذه المسألة : التحلل في جسد الميت كوخز الإبر في جسد الحي فقد ورد في أيوب ٢٢ / ١٤ (على ذاته يتوجع لحمه وعلى ذاتها تنوح نفسه) ... وجاء في الجامعة ٧ / ١٢ (فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذي أعطاهما) وقال الربانيون : وترجع الروح إلى الله الذي أعطاهما ، يقصد أن عليك أن تعطيها له كما أعطاه لك طاهرة فعليك أن تردّها طاهرة ... قال القدوس عن جسد الصديقين في أشعيا ٥٧ / ٢ "يدخل السلام ، يستريحون في مضاجعهم" وقال عن أرواحهم في صمويل الأول ٢٩ / ٢٥ ("ولتكن روح سيدي محزومة في حزمة الحياة مع الرب" ... وعن جسد الأشرار قال في أشعيا ٤٨ / ٢٢ لا سلام للأشرار قال الرب "وعن أرواحهم قال في صمويل الأول ٢٩ / ٢٥ (وأما نفس أعدائك فليرم بها كما من وسط كفة المقلع) فقال الرباني إليعزر أن روح الصديقين محفوظة تحت كرسی العرش ، استناداً إلى ما قيل في صمويل "ولتكن روح سيدي محزومة في حزمة الحياة مع الرب ، ...

فرد عليه الربان مار : أن جسد الصديقين سوف يتحول إلى تراب فقد جاء في الجامعة ٧ / ١٢ (فيرجع التراب إلى الأرض كما كان) ... فقال له لقد قرأ لك ما جاء في "الجامعة" ولم يقرأ لك ما جاء في الأمثال فقد جاء في ٣٠ / ١٤ "حياة الجسد هدوء القلب ونحر العظام الجسد" ، أي كل منا كان في قلبه حسد فعظامه تتحلل ، ومن يخل قلبه من الحسد فلا تتحلل عظامه ، أي أنه يقصد بقوله يعود إلى التراب من كان في قلبه حسد ... ألم تقرأ ما جاء في حزقيال ١٣ / ٣٧ (فتعلمون أنني أنا الرب عندما أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم يا شعبي) فرد عليه قائلاً (وما رأيك) فيما جاء في نكوين ١٩ / ٣ "لأنك تراب وإلى التراب تعود ..." قال له : هذا يحدث قبل إحياء الموتى بساعة واحدة ، فرد عليه ذلك الصدوق وقال للرباني أبا هو : لقد قال في صمويل (أرواح الصديقين محفوظة تحت كرسی العرش) كيف ذلك ، وقد لجأت العرافات إلى استحضار أرواح الموتى مستخدمة عظامهم وأخبروا صمويل بذلك ؟ فرد عليه بأن هذا حدث خلال اثني عشر شهراً من الوفاة فقد جاء في (برائتا) : خلال اثني عشر شهراً من الوفاة يكون الجسد موجوداً وتصعد الروح وتهبط وبعد اثني عشر شهراً يتحلل الجسد وتصعد الروح ولا تهبط .

ومن بين الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين والتي سجلها التلمود اختلافهم في تفسير ما جاء في المهد القديم عن أفعال الرب فجاء في (حوكين ص ٨٧ وجه الصفحة) : قال ذلك الصدوق للرباني : أن من صنع الجبال لم يخلق الريح ، ومن خلق الريح لم يصنع الجبال وفقاً لما جاء في عاموس ١٣ / ٤ فقد ورد (صانع الجبال وخالق الريح) فقال له إقرأ يا جاهل الجملة إلى نهايتها يتضح لك الأمر : (وأخبر الإنسان ما هو فكره الذي يجعل الفجر ظلاماً ، ويمشي على مشارف الأرض يهوه إله الجنود اسمه) أي أن خالقهما واحد .

فقال له أمهلني ثلاثة أيام وسأعود لك برد يتناقض مع ما تقول ...

ومن بين الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين، اختلافهم في النظرة إلى أرض فلسطين، فالفريسيون يغالون في وصف بركة أرض فلسطين، ويتكالبون على دخولها فجاء في (كتوبوت ص ١١٢ وجه الصفحة) عن بركة أرض إسرائيل : فعن بركاتها جاء في تكوين ٢٦ / وزرع إسحق في تلك الأرض إلى آخر تلك الجملة، وجاء في (البريتا) قال الرباني يوساي السبائي (حوالي ٢٥٠٠ ذراع مربع) في إقليم يهوذا تنتج خمس أمثالها . . فقال ذلك الصدوقي للرباني حينئذ : أنتم تغالون في مدح أرضكم ... فالرباني زيرا عندما جاء إلى أرض إسرائيل لم يجد معبراً ليدخل منه فتسلق جداراً، وعندما اجتازه قال له ذلك الصدوقي : أنتم شعب متسرع منذ البداية فقد تسرعتم وقلتم "نفعل" قبل أن تسمعوا، ومازلتم على تسرعكم هذا، فتسارعون بعمل الأمر في غير حينه، فرد عليه قائلاً : مَنْ قال أنني فزت بالمكان الذي لم يحظ به موسى وهارون ؟ :

فيتبين مما سبق أن هناك اختلافات كثيرة بين الصدوقيين والفريسيين مما قد يوحى إلى الأذهان بأن هناك قطيعة بين الفريقين، وأن كل منهما كان يعيش بمعزل عن الآخر، ولكن التلمود سجل لنا العكس أنهم كانوا يسكنون معاً فجاء في (براخوت ص ٧ وجه الصفحة) عن صدوقي كان جاراً للرباني يهوشع بن ليفي وجاءه مهموماً ذات يوم ليحكى له عن أمر وقع له، كما جاء في (عيروفين ص ٦١ ظهر الصفحة) أن هناك صدوقي كان يسكن مع الرباني جليليل في نفس الحارة وكانت علاقته بالربانيين طيبة ومحترمة طقوسهم التي يخالفهم فيها . بل لقد سجل لنا التلمود أن الصدوقيين كانوا يتواجدون أثناء إقامة الفريسيين الشعائر فجاء في (يوما ص ٤٠ ظهر الصفحة) أن الصدوقيين كان يحضرون مع الفريسيين عند إجراء القرعة على التيسين (يوم الكفارة) لمعرفة أيها سوف يُطلق في البرية وأيهما سوف يُذبح للتفكير فجاء : (قال الرباني عقيفا لا تسمحوا للصدوقيين أن يتحكموا فيكم ويتسلطوا عليكم ...).

وجاء في المشنا في (بارا، الفصل الثالث تشريع "ج") عند إعداد رماد البقرة الحمراء والذي يستخدم في إعداد ماء التطهر من النجاسة، أن الفريسيين كانوا يغالون في إعداده ويتجنبوا أن تلمس أيديهم أيا من الأدوات أو الماء المستخدم في التطهر، فكانوا يلجأون إلى أمور تجعلهم مثاراً للسخرية، فقال لهم الرباني يوساي : (لا تمكنوا الصدوقيين من التحكم فيكم والتسلط عليكم) وتكرار هذه المقولة تجعلنا نتساءل هل كان الصدوقيون يمثلون خطراً على الفريسيين ؟ أهل كانوا ينافسونهم على الزعامة الدينية ؟

يلدو مما جاء في التلمود أن الصدوقيين قد نافسوا الفريسيين على زعامة "السهدرين" أعلى هيئة قضائية فجاء في (سهدرين ص ٥٢ ظهر الصفحة) أن الفريسيين لم يعترفوا بالأحكام التي أصدرتها

دار القضاء لى الفترة التى تولى الصدوقيون رئاستها وبالتالي لم يأخذوا بتلك الأحكام ومنها (عقوبة الحرق لأبنة الكاهن إذا زنت) كسوابق قضائية .

كما سجل التلمود حالات كثيرة لفريسيين أصبحوا صدوقيين فجاء فى (يوما ص ٧٠ وجه الصفحة) أن يوحنا تقلد منصب الكاهن الأكبر لمدة ثمانين عاماً وفى النهاية أصبح صدوقياً .

كما سجل التلمود اتهامات الصدوقيين للفريسيين بتعد نواه التوراة فجاء فى (نذاريم ص ٤٩ ظهر الصفحة) قال ذلك الصدوقى للربانى يهودا لما رأى وجهه مشرقاً : " وجهك يشبه وجه من يقرض الناس بربا أو وجه من يربى الخنازير ... "

وجاء فى (جطين ص ٥٧ وجه الصفحة) قال ذلك الصدوقى للربانى حنينا : إنهم أى الربانيون يكذبون ويقولون أموراً لا يمكن تصديقها ...

وبدو مما جاء فى التلمود أن الصدوقيين كانوا على درجة كبيرة من الثراء ، وهذا هو الذى دفعهم إلى الكفر فجاء فى (بقاموت ص ٦٣ ظهر الصفحة) قال الربانى رابا : أن المقصود بالمرأة السيئة التى تستحق مبلغ مكتوباً كبير عليك أن تتزوج عليها ضرة ... وقال الربانى حنان بررابا نقلاً عن راف أن المقصود بالمرأة السيئة التى تستحق مبلغ مكتوباً كبير هم الصدوقيون فكذلك جاء فى (المزامير ١٤ / ١) " قال الجاهل لى قلبه ليس إله " ... فقد حدد طبقة الكهنة مبلغ " كتبوا " لبناتهم أربعمئة دينار وهو ضعف المبلغ الذى تستحقه غيرها من البنات من غير طبقة الكهنة ، وهذا المبلغ يناظر لمؤخر الصداق فى الإسلام ويحق للمرأة عند الطلاق وعند وفاة الزوج .

وبدو أن الفريسيين قد استشعروا الخطر من الصدوقيين يتضح ذلك مما يلى :

سارع الفريسيين ووضعوا دعاءً على الصدوقيين وأضافوه لأدعية الصلاة الثمانية عشرة ، ونساءوا فى (براخوت ص ٢٨ ظهر الصفحة) ماذا تقابل هذه الأدعية الثمانية عشرة ؟ فقال الربانى هليل بن الربانى شموئيل برنحمانى أنها تقابل الأذكار الثمانية عشر التى قالها داود فى مزامير ١ / ٢٩ " قدموا للرب يا أبناء الله " وقال راف يوسف أنها تقابل الأذكار الثمانية عشر فى قراءة " شمع " ... لقد وضعوا دعاءً على الصدوقيين فى بلدة يفته (أى بعد فترة طويلة من وضع الصلاة كما جاء فى شروح راشى على هامش هذه الصفحة) ماذا يقابل هذا الدعاء ؟ ... شرع الربانيون أن شمعون البقولى هو الذى صاغ الثمانية عشر دعاء أمام الربانى جليثيل فى يفته ، فقال الربانى جليثيل للربانيين جميعاً هل يستطيع شخص منكم أن يعد دعاء على الصدوقيين ؟ فوقف شموئيل الصغير وصاغه ، وبعد مرور سنة على ذلك وقف إماماً بالمصلين ونسى الدعاء وهو يصلى فانتظره المصلون ساعتان وثلاث ولم يتخلوه إماماً بعد ذلك ، فلماذا لم يتخلوه إماماً ؟ ألم يقل الربانى يهودا : أن الربانى الذى يخطئ فى جميع الأدعية لا يتخلونه إماماً ، أما إذا أخطأ فى الدعاء على الصدوقيين فيتخلوه إماماً ، وإذا كانوا قد

خشوا أن يكون قد أصبح صدوقيا، فأن شموئيل الصغير لا ينطبق عليه ذلك فهو الذى وضع الدعاء على الصدوقيين، أما إذا كانوا يخشون إن يكون قد ارتد ...

حرم الفريسيين على اليهود أن يقرأوا كتب الصدوقيين فجاء فى (سنهدين ص ١٠٠ الظهر) يحرم على اليهود قراءة الأسفار الخارجة : فقد شرع الربانيون يحرم القراءة فى أسفار الصدوقيين، وقال الربانى يوسف وفى كتاب ابن سير أيضاً ... وجاء فى الإضافات الموجودة على هامش الصفحة لأن كتاب ابن سير به عيب وأقوال تلغى ما جاء فى التوراة .

حرم الفريسيين على اليهود أن يقرأوا نسخة التوراة التى كتبها صدوقى أو أن يضعوها عند الصلاة "تفلين" صنعه صدوقى أو أن يضعوها "مزوزاً" على قوائم البيت قد كتبها صدوقى جاء ذلك فى "مناحوت ص ٤٢ ظهر الصفحة" .

خلاصة القول بالنسبة للصدوقيين يبدو مما جاء فى "المشنا" و "التلمود" وأكدته الأناجيل أنهم لم يكونوا طائفة ولا فرقة وإنما هم عائلة من عائلات الكهنة، ونفس الكلام ينطبق على "البيتوسيم" فهو المتسبون إلى عائلة الكاهن الأكبر "بيتوس" فى عصر هوردوس (١٥) وكتب التفاسير اليهودية "المدراشيم" تقرن بين الصدوقيين والبيتوسيم .

ففى فترة وجود الهيكل الثانى، الذى تهدم سنة ٧٠ م، كان الكهنة (أى من ينتسب إلى طبقة الكهنة) وهم أعلى طبقة فى المجتمع آنذاك، كانوا ينقسمون إلى أربعة وعشرين قسماً ويسمى كل قسم منهم - "أنشى مشمار" رجال الحراسة ويبدو أنهم كانوا يناظرون "الشومرونيم" الحراس أى السامريون الذى يقومون بالخدمة فى الهيكل المقام على جبل جزريم فى نابلس، وكان كل قسم من الأقسام الأربعة والعشرين ينقسم أو يضم سبع عائلات من نسب الكهنة تقوم كل عائلة منهم بخدمة الهيكل يوماً فى الأسبوع، وبناء على المعلومات التى جاءت وفى المشنا والتلمود وصدقها ما جاء فى الأناجيل ودائرة المعارف العبرية يمكننا القول بأن الصدوقيين عائلة من عائلات الكهنة التى كانت تقوم بالخدمة يوماً فى الأسبوع، وهى عائلة أرستقراطية شديدة الثراء، وكانت تسعى إلى الزعامة السياسية إلى جانب الزعامة الدينية بالطبع، وقد زين لها ما هى عليه من ثراء وترف، وعدم وجود أى إشارة فى شريعة موسى عليه السلام إلى البعث أو الحساب والثواب والعقاب، زين لها كل هذا أن تقول بالفناء، وعدم البعث وقيامه الموتى وينضح مما ورد عنهم من خلافات بينهم وبين الفريسيين على صفحات المشنا وفى مناقشات التلمود أنهم يختلفون حول كيفية إقامة الشعائر والطقوس وهذا يفسر لنا عدم وجود كتب تشريعية تنسب إلى الصدوقيين . فهم مجرد عائلة اختلفت مع أقرانها حول تفسير النص وحول بعض التشريعات والشعائر .

أما عن سبب اختفائهم وعدم وجود أى أثر يدل عليهم ، فإننا نرى أنه بعد تدمير الهيكل سنة ٧٠ م على يد تيتوس الرومانى ، توقفت الشعائر والطقوس التى كانت تتم فى الهيكل ، وترتب على ذلك زوال الزعامة الدينية التى كانا يتناقسا عليها ، وبعد التمرد الذى قام به اليهود ضد الرومان فى القرن الثانى الميلادى والذى انتهى بالقضاء التام على الوجود السياسى لليهود فى فلسطين ، فلم يعد هناك شئ يختلف عليه الفريسيين والصدوقيون . فلا زعامة سياسية ولا زعامة دينية .

أما مسألة اعتقاد الصدوقيين بالفناء أو عدم إيمانهم بالبعث والحساب والثواب والعقاب فمرجعها التوراة وشريعة موسى عليه السلام وما تزال لها آثار باقية بين اليهود حتى وقتنا الحالى .

الهوامش

- ١- دائرة المعارف العبرية (عبري) مؤسسة نشر دوائر المعارف، القدس، قل أيبب ١٩٧٦ م للمجلد (٢٨) مادة بروشيم وصدوقيم.
- ٢- دائرة المعارف العبرية (عبري) مؤسسة نشر دوائر المعارف للمجلد (٣٢) مادة شورونيم.
- ٣- هي فريضة تجب على الرجال، وتتكون من ثلاث أقسام القسم الأول يتضمن الفقرات من ٩-٤ من الإصحاح السادس من سفر التثنية، القسم الثاني (تثنية ١١/٢١-١٣)، القسم الثالث (عدد ١٥/٣٧-٤١).
- ٤- هي عبارة عن حلبة صغيرة يوضع بداخلها قصاصة تتضمن قسمين من قراءة شمع هما (تثنية ٦/٩-٤ وتثنية ١١/١٣-٢١) وتصل هذه الحلبة بشرائط من الجلد لكي يمكن تثبيتها قبل الصلاة واحدة على رأس المصلي وأخرى على ذراعه الأيسر.
- ٥- هي فريضة وردت في التوراة (العدد ١٥/٣٧-٤١) وتشكل القسم الثالث من قراءة شمع.
- ٦- وهي لفيفة صغيرة من الجلد مدون عليها قسمين من قراءة شمع (تثنية ٦/٩-٤، ١١/١٣-٢١) وهي تُقْلَف وتثبت على قوائم الباب على يمين الداخل.
- ٧- وقد ناقش فقهاء التلمود مسألة إيمان السامريين في أبواب التلمود التالية :
 يفاموت ص ٢٤ ظهر الصفحة.
 بابا قاما ص ٣٨ ظهر الصفحة.
 نذا ص ٥٦ ظهر الصفحة
 حولين ص ٣ ظهر الصفحة
 قينوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة
 قينوشين ص ٧٦ وجه الصفحة
- ٨- راجع : شطينز ليس، الريانسي هادين : المرشد إلى التلمود (عبري)، دار نشر "كنسر" القدس، ١٩٨٤ م، ص ١٥٩.
- ٩- وردت هذه المقولة في الأبواب التالية :
 براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة.
 حطين ص ١٠ وجه الصفحة
 قينوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة
 قينوشين ص ٧٦ وجه الصفحة
 وقد ردد هذه المقولة كل الريانيين الذين رأوا أن السامريين تهودوا عن إيمان.
- ١٠- جاءت هذه المقولة في جطين ص ١٠ وجه الصفحة، قينوشين ص ٧٦ وجه الصفحة، وقد استند كل الريانيين الذين شككوا في صحة تهود السامريين على هذه المقولة.
- ١١- راجع : المرشد إلى التلمود (عبري) ص ١٥٨.
- ١٢- وهو محرم أكله كما جاء في لاوين ١١/٧.
- ١٣- ينسب هذا الرأي إلى أفراهم هاماً جيجر وتبعه باحثون كثيرون، راجع دائرة المعارف العبرية للمجلد (٢٨) مادة بروشيم وصدوقيم ص ١٧١.
- ١٤- سفر الحكمة لابن سيرا ٢١/٥١ نقلاً عن دائرة المعارف العبرية مجلد (٢٨) ص ١٧١.
- ١٥- دائرة المعارف العبرية للمجلد (٢٨) ص ١٧١.

موقف يهودية العصر الوسيط

من الآخر دراسة في تفاسير العهد القديم

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر دراسة في تفاسير العهد القديم

أ.د. منى ناظم^(*)

يشكل موقف جماعة بني إسرائيل من "الآخر" موقفا محوريا في العهد القديم، حيث يتضمن الكم الأكبر من أسفاره وصفا لعلاقتهم بالشعوب التي عاشوا بينها، وما ترتب على ذلك من مواقف ومعاملات، ثم كانت هذه العلاقة بالتالي موضوعا محوريا للتفاسير اليهودية التي وضعت على العهد القديم باختلاف مناهجها واتجاهاتها الفكرية إلى جانب اختلاف البيئة الثقافية التي صدرت منها، والفترة التاريخية التي وضعت فيها.

تهتم هذه الدراسة برصد موقف ثلاثة من تلك التفاسير التي وضعت على العهد القديم في فترة العصر الوسيط ينتمي أصحابها إلى هذا التنوع وهم:

رابسي سليمان بن إسحق (٩٧٠ - ١٠٣٥ م.) الذي يعرف اختصارا بـ (راشي). وكّد راشي في فرنسا وعاش فيها طوال حياته. وقد لقيت تفاسيره رواجاً واسعاً بين اليهود، ويرجع السبب في ذلك إلى أسلوبه السهل وتناوله المباشر للنص إلى جانب قرب تفاسيره من مستويات مختلفة من دارسي العهد القديم. يبرز عند راشي التفسير المباشر والحرفي القريب من النص، كما يعني عناية خاصة بالحكايات الوعظية، وكثيراً ما يقتبس منها شاهداً على تفاسيره. نادراً ما يواجه راشي ملاحظات نقدية على النص سواء كان ذلك على مستوى اللفظ أو على مستوى الجملة. وعلى الرغم من أن راشي بهذا ينتمي إلى منهج التفسير الحرفي البسيط أو المنهج الظاهر والذي يُعرف في العبرية بـ (البشاط ٥٧٥) فإنه أحياناً ما كان يتبع التفسير بالمجاز أيضاً.

والمفسر الثاني الذي نعرض لتفاسيره هنا هو الرباني أبراهام ابن عزرا (١٠٢٣ - ١٠٩٧). وكّد ابن عزرا في الأندلس واستقر فيها لفترة، ثم أخذ يتجول في بعض المناطق التابعة للدولة الإسلامية آنذاك، له مؤلفات في الشعر والفلسفة إلا أنه اهتم بالبحث في اللغة العبرية على نحو خاص. تميزت تفاسير ابن عزرا بالبلاغة والإيجاز، وعُرف عنه أسلوبه المنمق كما عُرف عنه أيضاً أنه كان ناقدًا لادّعاء لمن سبقوه في التفسير ويسخر منهم بشدة، يعني عناية خاصة بلغة النص ويعطي جل اهتمامه لمعنى الكلمة ويبحث في أصلها ويأتي بالكثير من الألفاظ المتشابهة. وقد قدم ابن عزرا ملاحظات عديدة على لراءة النص، وقام بتصحيحها في مواضع عديدة مقدماً مبرراته على رأيه، وهو مع ذلك يحافظ على تسلسل النص والمعنى الكلي له. يتبع ابن عزرا المنهج الحرفي والمجازي، ونادراً ما يفسر تفسيراً باطنياً، لكنه يميل أحياناً إلى التفسير الفلسفي.

أما الرباني موسى بن نحمان المعروف بـ "رمبن" (١١٩٤ - ١٢٧٠) فقد وكّد وعاش معظم حياته في الجزء الشمالي من أسبانيا الذي عُرف آنذاك بـ "أسبانيا المسيحية"، ثم استقر في فلسطين وجمع

(*) أستاذ بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب / جامعة عين شمس.

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

تفسيره هناك . تعلم رمبن من الربانيين اليهود الفرنسيين وتأثر بهم ، وكثيرا ما يشير إلى راشي وهو من المعجبين بتفسيره ، إلا إن هذا لم يمنعه من نقدها نقدا لاذعا أحيانا . يتنوع منهج رمبن في التفسير ، فهو أحيانا يفسر النص تفسيراً حرفياً ، وأحيانا يفسره تفسيراً وعظياً ، كما أنه يلجأ إلى التفسير النحوي ، إلا أنه يميل على نحو خاص للتفسير الباطني ، ويعزى له إدخال هذا المنهج في التفسير على نحو جاد وذلك وفقاً لمفاهيم القبالة التي تتضمن المفاهيم الصوفية في اليهودية والتي أخذت منذ ذلك الحين تجد انتشاراً بين الطوائف اليهودية .

يتضح لنا من التعريف السابق أن هؤلاء المفسرين ينتمون إلى ثلاث حقبة زمنية مختلفة ، وثلاث بيئات ثقافية وفكرية مختلفة ، كما أنهم يمثلون ثلاثة اتجاهات مختلفة في التفسير ، ويمكننا هنا أن نحدد أن هدف الدراسة بأنه البحث عما إذا كان لاختلاف كل من الزمان والمكان ومنهج التفسير دور في تشكيل رؤية المفسر وموقفه من الآخر الوارد في العهد القديم .

ونظراً لغزارة المادة التي نتحدث عن الآخر في العهد القديم وبالتالي في التفاسير اليهودية في العصر الوسيط ، فقد رأيت أن أقصر هذه الدراسة على التفاسير التي عنت بالمرحلة الأولى لتأسيس جماعة الذات / بني إسرائيل وفقاً لما ورد في سفر التكوين .

سفر التكوين - مرحلة التأسيس

سفر التكوين أول سفر بين أسفار العهد القديم ، وهو يتضمن بالتالي ما هو مفترض أن يكون بداية جماعة بني إسرائيل الذين عرفوا في تلك الفترة أيضاً بالعبرانيين . ووفقاً لتلك الرواية ، يبدأ تاريخ الجماعة بمرحلة ما بعد الطوفان ونجاة نوح ومن معه ، ثم يسرد السفر سلسلة أبناء سام إلى أن يصل إلى تاراح الذي أنجب أبرام - الذي سُمي فيما بعد إبراهيم - وناحور وهاران ، وهنا يبدأ السفر سرد تفاصيل هن تاراح وأبنائه فنعرف أن هاران ولد لوطاً ثم توفي قبل أبيه في أور الكلدانيين ، وأن إبراهيم اتخذ لنفسه امرأة هي ساري - والتي يتغير اسمها فيما بعد إلى سارة - ، بينما اتخذ ناحور ملكة ابنة هاران زوجة له ، ثم نخبرنا السفر أن تاراح "أخذ ابنة أبرام وزوجته ساري ولوطاً ابن هاران وخرجوا جميعاً من أور الكلدانيين إلى أرض كنعان ، فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك . . . ، ومات تاراح في حاران " ، ثم أتى أمر الرب (يهوه) لإبراهيم باستكمال المسيرة وإعداد إياه بأن يجعله أمة عظيمة ، وينفذ إبراهيم أمر الرب (يهوه) فيهاجر مصطحباً زوجته سارة وابن أخيه لوطاً ، ومنذ ذلك الحين تبدأ علاقة الذات موضوع هذه الدراسة - أي "جماعة بني إسرائيل - مع الآخر .

الذات والآخر في تفاسير سفر التكوين

تتصف العلاقة بين الذات / جماعة بني إسرائيل والآخر في سفر التكوين بالتنوع الشديد ، وهو ما يرجع إلى ظروف جماعة الذات التي شهدت فترات ترحال طويلة وعدم استقرار مما أوجد معه تنوع هذا الآخر ، ذلك إلى جانب أن هذه الفترة تشكل فترة تأسيس الجماعة - وفقاً للرواية التي بين أيدينا - لذلك فهي تشهد محاولات عديدة لتخصيص الرواية ، وجعلها قاصرة على جماعة الذات ، مما أدى بدوره إلى محاولات مستمرة من قبل النص لاستبعاد الآخر

وقد تناول المفسرون الثلاثة موضوع الدراسة، هذه العلاقة المتنوعة، وأسهبوا في شرحها والتعليق عليها، فجاءت تفاسيرهم^(١) تحمل انعكاسات عديدة لموقفهم من الآخر، وهو ما سأعرض له هنا.

إبراهيم/الذات ولوط/الآخر:

١- وفقا لرواية سفر التكوين، خرج لوط وإبراهيم في صحبة تارح من أرض الرافدين نحو أرض كنعان وأكملوا المسيرة معا بعد موت تارح (٢٥/١١ - ٢٥/١٢) ونعرف من هذه الرواية أن لوطا كان شريكا مسالما لإبراهيم طوال الرحلة من أرض الرافدين إلى كنعان ومصر ثم كنعان مرة أخرى إلى أن افترق الاثنان (١٣/٥ - ١٠) بعد حالة الصراع الوحيدة التي حدثت بينهما، وذلك بعد أن نشب نزاع بين رعاة الجانبين فانفصلا بسلام، ويشر النص إلى ذلك قائلا: "فاعتزل الواحد عن الآخر، أبرام سكن في أرض كنعان ولوط سكن في مدن الدائرة ونقل خيامه إلى سدوم" (١٣/١١ - ١٣)، ثم يشير الإصحاحان التاسع عشر والعشرون إلى استمرار العلاقة الطيبة بينهما حيث هب إبراهيم لنصرة ابن أخيه وملكي سدوم وعموره وبعد ذلك يتجاهل النص أخبار لوط تماما لإبعاده عن الشخصية المحورية، الذات / إبراهيم، وهو ما اقتضت أثره التفاسير حيث أجمع المفسرون الثلاثة على التعامل بصمت مع جميع الفقرات التي تتحدث عن لوط، بل إن هناك عدة وقفات من قبل المفسرين لتأكيد هذا الاستبعاد.

فقد أجمع المفسرون الثلاثة على إهمال الفقرات التي تتحدث عن مشاركة لوط لإبراهيم الرحلة منذ البداية، كما أن هناك عدة وقفات من قبل المفسرين لتأكيد استبعاد لوط/ الآخر، إلى جانب ذلك عزت التفاسير أسباب النزاع الذي حدث بين الجانبين إلى رعاة لوط، رغم أن النص لم يشر إلى ذلك. ففي هذا الصدد رأي راشي أن رعاة لوط هم السبب في هذا النزاع "فهم أشرار، فقد كانوا يأتون بغيرهم إلى حقول إبراهيم لترعى فيها، كما كانوا يطعمون في إرث إبراهيم قائلين إن الأرض وهبت لإبراهيم وليس له وريث وأن لوطا هو وريثه"، وهو رأي يتفق معه ربن.

ويتكرر هذا الموقف من قبل راشي عند تفسير الفقرة ١٣/١٤ "وقال الرب لأبرام بعد أن اعتزال لوط عنه... "إذ يعلق راشي قائلا: "طوال الفترة التي كان فيها لوط مقيما مع إبراهيم، كان الشر يقيم معه، وبعد أن اعتزله نظر الرب إلى إبراهيم وسار رجلا صالحا". ورغم هذا الموقف السلبي فإن التفاسير لا تدع الفرصة تفوتها للنيل من الآخر وبيان تفوق الذات عليها، وهو ما نراه في النقطة التالية:

٢- تتحدث الفقرة ١٩/١-٤ عن ذهاب ضيفي إبراهيم - اللذين ظهرا له في صورة ملاكين - لسدوم حيث يقيم لوط ليخبراه بعقاب الرب (يهوه) الذي سينزله على أهلها بسبب غيهم وارتكابهم الفحشاء فنقول: "فجاء الملاكين إلى سدوم مساء وكان لوط جاسا عند باب سدوم. فلما رآهما قام لاستقبالهما وسجد بوجهه على الأرض. وقال يا سيدي ميلا إلى بيت عبدكما لتقضيا ليلتكما واغسلا أرجلكما ثم تكران وتذهبان في طريقكما. فقالا له بل في الساحة نبيت. فألح عليهما جدا فمالا إليه ودخلا بيته. وأعد لهما مائدة وخبز فطيرا فأكلا."

^١ - سوف أعتمد في هذه الدراسة على تفاسير المفسرين الثلاثة موضوع الدراسة الواردة في كتاب: מקראות גדולות: חמשה חמשי חורה ספר בראשית ירושלים תשל"ב. עמ' 150 - 428.

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

يعلق راشي على هذه الفقرة بقوله: "إن لوط قد أكرم الضيفين لأنه تعلم الكرم من إبراهيم". ويتفق رمبن مع راشي، ثم يتخذ موقفا سلبيا آخر من لوط، إذ يرجع رمبن سبب رفض الضيفين لمقابلة لوط إلى أمور تتعلق بشخصية هذا الآخر فيقول: "في بداية الأمر رفض الضيفان الدخول إلى لوط لأنهما يعرفان أنه إنسان غير صادق".

إبراهيم/الذات والمصريون/الآخر

تشير الفقرة ١٢/ ١١-١٢: إلى نزول إبراهيم إلى مصر هربا من الجوع الذي ساد أرض كنعان، وعندما اقترب إبراهيم من مصر قال لزوجته سارة: "إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك قولي إنك أختي ليكون لي خير بسببك ولحيا نفسي من أجلك" فأخذت ساراي لفرعون مصر، وبمجرد أن علم الفرعون الحقيقة ردها لزوجها دون أن يلمسها معاتبا إبراهيم على ما فعل، ثم تركه يذهب بما أعطاه من هدايا وكل ما كان يملك.

أجمع المفسرون الثلاثة على إدانة المصريين فيما يتعلق بموقف سارة، وزاد راشي في تفسيره أن وزراء فرعون أرادوا مضاجعة سارة لشدة جمالها، لكنهم خشوا أن يعرف الفرعون ويقتلهم فتركوها له.

وأسهب رمبن في شرح هذا الجزء على نحو خاص فيقول إن المصريون اضطهدوا إبراهيم، وأرجع سبب ادعاء إبراهيم بأن سارة أخته إلى "أن المصريين كانوا يقدمون الزوجة الجميلة للفرعون بعد أن يقتلوا زوجها، لذلك خاف إبراهيم على حياته فقال ما قال، ثم يلقي رمبن باللوم على المصريين، فهم في رأيه "أشرار ومخطئون، فحينما أخلوا سارة كان يجب عليهم أن يسألوها عن وضعها وعلاقتها بإبراهيم لكنهم لم يفعلوا، وهي بدورها لا ذت بالصمت ولم تخبرهم أهي زوجته أم امرأته، ولا لوم هنا على سارة، فقد لا ذت بالصمت كي لا تكذب زوجها".

سارة/الذات والمصريات/الآخر

نصف الفقرة (١٢/ ١١) سارة على لسان إبراهيم بأنها "امرأة جميلة" لكنها لا تذكر شيئا عن المصريات كما لا تقارنها بأي فرد آخر، وقد علق راشي على هذه الفقرة قائلا: "سارة جميلة بينما نساء مصر حبشيات سودوات البشرة، فبيحات المنظر وقد بهر فرعون بجمالها وهو لم يكن يريد أن يتخذها مجرد محظية أو جارية، فقد أعرب عن رغبته في الزواج منها وهو ما يترتب عليه بالتالي أن تصبح سارة ملكة أو أميرة في قصره، وقد اتفق كل من ابن عزرا ورمبن مع راشي في هذا الرأي".

سارة / الذات وهاجر / الآخر

١ - نخبرنا الفقرة (١٦/ ١-٢) أن "ساراي لم تلد وكانت لها جارية مصرية اسمها هاجر" ... فأخذت ساراي هاجر جاريته المصرية وأعطتها زوجة لأبرام

يفسر راشي هذه الجملة الأولى قائلا بأن هاجر لم تكن مجرد واحدة من الشعب، بل كانت ابنة الفرعون - أي حاكم مصر -، "وحينما رأى فرعون مصر المعجزات التي حدثت لإبراهيم بفضل سارة، قال إنه من الأفضل أن تكون ابنتي جارية في هذا البيت أفضل من أن تكون عظيمة في بيتي".

٢ - تستكمل الفقرة (١٦ / ٣) اقتراح سارة على إبراهيم بالزواج من هاجر، فتخبرنا أنها " قالت لأبرام ادخل على جاريتي لعلني أرزق منها بنين فسمع أبرام لقولها " فأخذت ساراي امرأة أبرام هاجر المصرية جاريتها . . وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له . "

تتجاهل تفاسير كل من راشي وابن عزرا ما ورد في النص من أن سارة قد أخذت هاجرة زوجة (إيشا - ٦٧٨٨) لزوجها، وهو يبدو لنا أنه تجاهل عن عمد حيث يترتب على هذا الوضع حقوق لهاجر تسمى التفاسير إلى تأييد النص في إنكارها .

كما يكشف راشي عن موقفه المعادي لهاجر المصرية والكاره لها عند تفسير الفقرة ١ / ٢٥ التي تقول أن: " إبراهيم اتخذ زوجة له اسمها قطورة " والتي تزوجها بعد كل من سارة وهاجر وأنجب منها أبناء آخرين غير إسماعيل وإسحق، فراشي يرى " أن قطورة هي نفسها هاجر المصرية، وقد أسماها إبراهيم قطورة بسبب أعمالها الكريهة التي تشبه الدخان الأسود الناتج عن الحريق " وقد استند راشي في هذا التفسير لاسم " قطورة "، فهو يرى أنه صيغة اسم المفعول من فعل " ٦٧٨ - قاتر " بمعنى قتر ودخن وتبخّر بالبخور، وقد اختار راشي هنا المعنى الأول للكلمة بحيث يعني اسم المفعول منه " المقتر بالدخان الأسود "، ثم يضيف راشي تفسيراً آخر لاسم قطورة - على اعتبار أنها هاجر المصرية - فيرى أنه يعني المبخرة بالبخور، ويرى أنها " سُميت كذلك لأنها كانت تبخر فرجها لأنها لم تتزوج أي إنسان بعد أن تركها إبراهيم "، وهو كما نرى تفسير بعيد عن النص ومضمونه لم يؤيده فيه مفسر آخر بل رفضوه جملة وتفصيلاً، بيد أنه يكشف عن موقف راشي المعادي لهاجر .

أما رمبن فيحاول التخفيف من وقع كلمة زوجة (إيشا - ٦٧٨٨) مؤكداً أن سارة هي زوجة إبراهيم المحبوبة، ثم يسهب في حديث مطول عن حسن خلق سارة وتعاملها الكريم مع هاجر، ويخلص منه إلى أن هذا ما دعا سارة إلى القبول بأن تكون هاجر زوجة لإبراهيم وليست مجرد جارية، لكن سرعان ما يتراجع رمبن عن الاعتراف بوضع هاجر الشرعي كزوجة لإبراهيم، وذلك عند تفسير الفقرة ١٦ / ٩-١١ كما سنرى في النقطة التالية .

٣ - تتحدث الفقرة ١٦ / ٩-١١ عن هروب هاجر من وجه سارة بعد أن أذلتها، فظهر لها ملاك الرب (يهوه) عند عين ماء وأمرها بالرجوع إلى سارة، قائلاً: " ارجعي إلى مولاتك واخضعي تحت يديها . وقال لها ملاك الرب (يهوه) تكثيراً أكثر نسلك فلا يُعَد من الكثرة وقال لها ملاك الرب ها أنت حبلى فتلدن ابناً وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لذلك " .

يلاحظ القارئ للتفاسير تجاهل كل من راشي وابن عزرا للفقرة السابقة التي تشير إلى ميلاد بكر لإبراهيم من زوجته هاجر المصرية، أما رمبن فسرعان ما يتراجع عن موقفه السابق من هاجر حينما اعترف بأنها زوجة إبراهيم وليست مجرد جارية فتجده يفسر هذه الفقرة قائلاً: " إن الملاك أمر هاجر بالعودة وقبول حكم سيدتها عليها، وهو أمر يرمز إلى أن هاجر لن تتحرر أبداً من عبودية سارة، وأن أبناء سارة سوف يحكمون أبناء إسماعيل إلى الأبد " .

ثم يكشف رمبن عن مزيد من الازدراء لهاجر فيقول معلقاً على بشارة الملك لهاجر باسم وليدها " وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لذلك " (١٦ / ١١) وذلك بقوله " لم تجرؤ هاجر على

اختيار اسما لابن سيدها فهي جارية وبالتالي فهي غير جديرة ، بل لا يسمح لها على الإطلاق باختيار اسم لابن أسبادهما ، لذلك فقد ظهر لها ملاك الرب ليخبرها باسم المولود ، كما أن ملاك الرب ظهر أيضا لإبراهيم وبشره بالبشارة نفسها ، لكن النص لا يشير إلى ذلك لأنه يوجز القول ولا يطيل . "

٤ - إضافة إلى ما سبق تتخذ التفاسير موقفا عدائيا خاصا من هاجر عن غيرها من زوجات إبراهيم وهو ما يتجلى واضحا عند تفسير راشي للفقرة ٢٥ / ٦١ : " وعاد إبراهيم فتخذ لنفسه زوجة اسمها قطورة فولدت له زمران ويقتان ومدان ومديان ويشباق وشوفا . . . وأما أبناءو من سراريه فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرفهم عن إسحق ابنه " فيقول : إن النص به خلل يكمن في كلمة " سراري " التي جاءت جمعا ، ذلك أنه كانت لإبراهيم سرية واحدة فقط هي هاجر أما بقية نسائه فقد كن زوجات شرعيات له تزوجهن بعقد نكاح صحيح . ويتفق رمبن معه في هذا الرأي وذلك عند تفسير الفقرة نفسها فيقول إن جميع زوجات إبراهيم كن بالفعل زوجات له بعقد زواج صحيح باستثناء هاجر التي كانت خادمة عند سارة ، وقد ظلت خادمة عندها بعد أن زوجها سارة لإبراهيم ، بينما قطورة لم تكن خادمة لكن النص يطلق عليها سرية لأن أبنائها لا يرثون ، وهي كنعانية ومن قبيلة عبيد . "

إسحق / الذات وإسماعيل / الآخر

تبدأ مع ميلاد إسماعيل أولى مراحل التخصيص لجماعة الذات من نسل إبراهيم ، ومع هذه المرحلة تبدأ بوادر الصراع بين الذات العبرانية أي جماعة بني إسرائيل والآخر المتنوع وهو ما سنعرض نماذج منه هنا .

١ - تتحدث الفقرة (١٦ / ١٢) عن ميلاد إسماعيل ، وتسرد صفات هذا الوليد فتقول : " . . . وإنه يكون إنسانا وحشيا ، يعادي الجميع والجميع يعادونه " .

يتجاهل كل من راشي وابن عسرا تفسير الفقرة التي تشير إلى ميلاد إسماعيل لمجاهلا تماما ، ويتقلان مباشرة إلى التعليق على صفات هذا المولود .

يقول راشي إن الوصف الوارد في النص يعني أن إسماعيل " خلق ليكون إنسانا وحشيا اعتاد العيش في الصحراء التي أضفت من طابعها عليه وهو ما يظهر في كل أعماله ، فالحق الغالب عليه هو البطش والنهب ، فهو يبطش بالكل والكل يبطشون به ، وحينما يكبر نسله سوف يشن حروبا كثيرة على كل الشعوب ، ويحارب كل الأمم ، ويتصر عليهما ، لكن جميع الشعوب سوف تنتصر عليه وتفهره . يحب الصحراء لصيد الحيوانات ، فهو إنسان عدواني ولص يعادي الجميع للكراهية والكل يكرهه وسوف تغلبون عليه . "

٢ - تتضمن الفقرة (١٧ / ١٨) وعد الرب (يهوه) لإبراهيم بنسل من زوجته سارة ، وفيها يتوجه إبراهيم للرب راجيا أن يشمل هذا الوعد ابنه إسماعيل أيضا قائلا : " ليت إسماعيل يعيش أمامك " .

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

علق راشي على هذه الجملة مضافاً على إسماعيل صفات أخرى تنم عن الازدراء والاحتقار فيقول: "إن إسماعيل فلاح حقير رفض الرب رجاء إبراهيم بأن ينسبه إليه كما رفض أن يعيش معه . لأنه غير جدير بهذا ."

ويتفق ابن عزرا مع راشي على "وحشية إسماعيل" ، ويرى أنها تعني أن نسل إسماعيل "سوف يعيش طليقا بين البشر، ولأنه "إنسان وحشي" فإن الجميع سيغتدون عليه ."

٣- تتحدث الفقرة ١٧ / ١-١٢ عن عهد الختان . يتضمن هذا العهد شقين ، يتضمن الأول الشق الخاص بوعد الرب (يهوه) لإبراهيم بإكثار نسله ومنحه أرض كنعان . كما يقرن الرب (يهوه) هذا العهد بتغيير اسم أبرام إلى إبراهيم .

وقد نص سفر التكوين على هذا الشق قائلاً: "ولما كان إبراهيم في التاسعة والتسعين من عمره ظهر له الرب (يهوه) قائلاً أنا هو الله القدير سر أمامي وكن كاملاً . فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرت نسلك كثيراً جداً . . . "أما أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أباً لجمهور من الأمم" . . . "وأثرك كثيراً جداً وأجعلك أمماً . وملوك منك يخرجون وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالكم عهداً أبدياً لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً ، وأكون إلههم ."

أما الشق الثاني من عهد الختان فيتضمن أمر الرب (يهوه) لإبراهيم بالخطوات التنفيذية التي يجب عليه اتباعها نحو تنفيذ هذا العهد وهي:

"وأما أنت فتحفظ عهدي . أنت ونسلك من بعدك في أجيالكم" . . . "يُختن كل ذكر منكم . فتختنون في لحم غُرلتكم . فيكون علامة عهد بيني وبينكم . ابن ثمانية أيام يُختن منكم كل ذكر في أجيالكم . وليد البيت والمبتاع بفضة من كل ابن غريب وليس من نسلك . يُختن ختاناً وليد بيتك والمبتاع بفضة فيكون عهدي في لحمكم عهداً أبدياً . وأما الذكر الأغلف الذي لا يُختن في لحم غُرلته فنُقطع تلك النفس من شعبه . إنه قد نكث عهدي ."

ويتضمن هذا العهد وعداً من الرب (يهوه) لإبراهيم بأن يهبه نسلاً من ساراي التي يتغير اسمها منذ ذلك الحين إلى سارة ، فتوجس إبراهيم من حمل سارة "وقال في قلبه هل يولد لابن مائة سنة وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة ."

حينئذ يتوجه إبراهيم إلى الرب (يهوه) قائلاً: "ليت إسماعيل يعيش أمامك" وهنا يكرر الرب (يهوه) وعده إبراهيم بميلاد ابن له قائلاً: "بل سارة امرأتك تلد ابناً وتدعو اسمه اسحق . وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده"

٤- أولت التفسيرات حناية خاصة بالإصحاح السابع عشر وذلك نظراً لكونه يتضمن عهد الختان الذي يترتب عليه ، وفقاً لنص العهد القديم ، حقوق كميرات الأرض ، وإكثار نسل إبراهيم ، وخصوصية العلاقة بين (يهوه) ونسل إبراهيم ، وهو ما سنعرض له هنا مركزين على نحو خاص على ما يتعلق بموقف التفسير من الآخر

يسمى راشي عند تفسير هذه الفقرة إلى إخراج الآخر / إسماعيل من شريعة الختان وما يترتب عليها، وذلك باستبعاده وإنصائه عن طريق الذات. فعند تفسير جملة "أثرك وأجعلك أمة" رأى راشي أنها تشير إلى نسل إسحق أي كل من يعقوب وعيسو، وأن هذا الوعد قاصر عليهما وحدهما ولا يشمل إسماعيل ونسله، ويبرر راشي رأيه هذا قائلا إن هذا الوعد قد أعطي لإبراهيم بعد مولد إسماعيل، أي أنه كان موجودا بالفعل، بينما يخصص الرب (يهوه) وعده مع إبراهيم لنسله الذي لم يولد بعد ثم ذريته فيما بعد، وراشي بهذا يخرج إسماعيل ونسله من وعد الختان وما يترتب عليه من إكثار للنسل وميراث للأرض.

أما ابن عزرا فيتجاوز جميع الفقرات التي تتحدث عن الختان في الإصحاح السابع عشر، لكنه يعود إليه مرة أخرى عند تفسير الفقرة (١٨/٩ - ١٥) التي تتحدث عن بشارة الملكين لإبراهيم وسارة بمولد إسحق عندئذ يتوجه ابن عزرا إلى الرب (يهوه) - إله بني إسرائيل - فيشكره ويحمده أنه جعل حمل سارة بإسحق بعد أن خُتن إبراهيم كي ينجب نسلا مقدسا، وليس مدنسا، والمقصود إسماعيل بالطبع. ويضيف عند تفسير الفقرة (١٧/٨ و ٩) أن كلمة نسل (٧٦٢ لا) تطلق على نسل إسحق وحده فقط وهي لا تطلق على نسل إسماعيل.

ويتفق رمبن مع ابن عزرا ويضيف رأيا آخر قائلا: "إن عهد الختان هو نفسه عهد السبت"، فالختان هو علامة العهد التي تنص على أن (يهوه) هو إله جماعة بني إسرائيل وأن هذا العهد ينص على أن ميراث الأرض هو حق من يختنون كما أن علامة الختان هي نفسها علامة السبت، أي أن من يتبع شريعة الختان هو وحده فقط من يتبع شريعة السبت. ولا يخفى على القارئ أن هدف رمبن من إقران عهد الختان بشريعة السبت هو استبعاد إسماعيل - الذي لا يتبع طقوس يوم السبت - من عهد الختان، وبالتالي كافة ما يترتب على ذلك من حقوق، ولصرها على إسحق ونسله فقط.

ولمزيد من التخصيص للذات، يسجل رمبن اعتراضه على رأي راشي القائل أن عهد الختان يشمل عيسو ونسله، ويرى رمبن أن شريعة الختان فُرضت على إسحاق ثم يعقوب ولم تُفرض على كل نسل إبراهيم، وبالتالي فهي لم تُفرض على عيسو وهو غير مكلف باتباعها، ويؤكد ذلك قائلا: "لقد فُرضت شريعة الختان على بني إسرائيل وحدهم لأنهم هم الذين يُطلق عليهم أمة وشعب، وهم أحب الشعوب إلى (يهوه)".

وتأكيدا لكرهية الآخر ممثلا في هاجر وابنها إسماعيل يرى راشي أن المقصود بجملة "وليد البيت" هو: "ابن الجارية الذي كرهوه منذ أن وُلد".

ويؤكد رمبن على رأي راشي قائلا: أن المقصود بـ "ابن الجارية" إسماعيل لأن الكلمة جاءت مفردة ولو كان يقصد جميع الجوارى الموجودين بيت إبراهيم لكانت الكلمة جاءت في حالة الجمع.

٥ - ننتقل إلى الفقرة ١٧/٢٣ التي تقول إن إبراهيم: "أخذ إسماعيل ابنه وجميع ولدان بيته وجميع المتاعين بقضة، كل ذكر من أهل بيت إبراهيم وختن لحم غُرلته في ذلك اليوم وكان إبراهيم ابن تسع وتسعين سنة حين خُتن في لحم غُرلته وكان إسماعيل يبلغ ثلاث عشرة سنة حين خُتن في لحم غُرلته".

يتجاهل راشي جميع الكلمات التي تشير إلى إسماعيل في هذه الفقرة، كما أنه لا يقف عند المرحلة من العمر التي خُتن فيه إسماعيل وهو سن الثالثة عشرة رغم أنه سن التكليف في اليهودية وهو ما كان يستوجب التعليق، بل إن راشي يكتفي بالاعتماد على هذه الفقرة للإشارة إلى أن هذا يعني أن إبراهيم حينما خُتن كان يبلغ التاسعة والتسعين من عمره.

ويسير كل من ابن عزرا ورمبن على منهج راشي في تجاهل التعمد لهذه الفقرة، ويكتفي كل منهما بالإشارة إلى أهمية تحديد عمر إبراهيم، وأن الفقرة تدل على حرص إبراهيم على سرعة تنفيذ وصية الرب (يهوه) وعدم تأجيلها.

أما فيما يتعلق برجاء إبراهيم للرب بأن يشمل هذا الوعد بكره إسماعيل قائلاً: " ليت إسماعيل يعيش أمامك " يقول راشي: إن إسماعيل غير جدير بتلقي هذا الأجر العظيم بأن يكون في كنف الرب (يهوه) ذلك لأنه فلاح.

٦- تتحدث الفقرة ٢٥ / ٧-٩ عن وفاة إبراهيم ثم دفنه قائلة " وأسلم إبراهيم روحه ومات بشيئة صالحة . . . ودفنه إسحق وإسماعيل ابناه في مغارة المكفيلة . . . "

يتفق المفسرون الثلاثة على أن تقديم النص لإسحق على إسماعيل دليل واضح على أن إسماعيل ما هو إلا ابن جارية يأتي في مرتبة ثانية بعد ابن السيدة، ويرى راشي أن هذا التقديم دليل على أن إسماعيل قد عاد إلى رشده وتاب توبة نصوح وجعل إسحق يتقدمه. أما رمبن فيضيف أن " في هذا دليلاً على أن ابن الجارية - إسماعيل - قد يجلب ابن السيدة واحترمه . "

وتتحدث الفقرات ٢٥ / ١٣-١٩ عن مواليد إسماعيل مشيرة إلى أنه أنجب اثني عشر سبطاً، ثم تنتقل إلى إحصاء مواليد إسحق، إلا أنها تسبق ذلك بتكرار الإشارة إلى مولد إسحق من إبراهيم وزواجه من رفقة وسني حياته آنذاك، ثم يبدأ النص فيما بعد ذلك في الحديث عن مولد توأميه عيسو ويعقوب.

ويتجاهل المفسرون الثلاث الجزء الخاص بمواليد إسماعيل ويعلق رمبن على تكرار جملة " ولد إبراهيم إسحق " مرة أخرى في الفقرة نفسها وبعد أن ذكر مواليد إسماعيل قائلاً: لو أن النص ذكر مواليد إسماعيل ثم ذكر بعد ذلك مباشرة مواليد إسحاق على التوالي فإن هذا يعني نوع من المساواة والندية بين الطرفين، لذلك فقد فصل النص بينهما بجملة تشير إلى مولد إسحق من إبراهيم (٢٥ / ١٩) ثم أشار مرة أخرى إلى زواجه من رفقة وسني عمره آنذاك، وبعد ذلك انخرط في تفاصيل ولادة التوأم عيسو ويعقوب، كل ذلك كي يؤكد أن إسحق وحده هو الذي يعتبر من نسل إبراهيم وذريته كما لو لم يكن إبراهيم قد أنجب من قبل، وفي هذا دليل في رأي رمبن على أن " إسحق وحده فقط هو ما يطلق عليه نسل إبراهيم "، ويستند رمبن في ذلك إلى الفقرة (٢٥ / ١٣-١٤) التي تشير إلى إسماعيل بأنه " الذي ولدته هاجر المصرية جارية سارة " ويرى أنها وردت كي تضيف الجلالة والاحترام على إسحق وتؤكد أن من سيأتي ذكرهم من نسل إسماعيل لا ينسبون لإبراهيم، بل هم نسل الجارية . "

يتجه سفر التكوين إلى مزيد من التخصيص في الحديث عن جماعة بني إسرائيل، فيتحدث الإصحاح الخامس والعشرون عن حمل رفقة في توأم ذكرهما عيسو الذي يخرج أولاً، ثم يتبعه يعقوب، وهو الأمر الذي يعني أن عيسو هو بكر كل من 'سحق ورفقة' مما يترتب عليه استحقاقه لبركة الابن الأكبر وما يترتب عليها من حقوق وفقاً للأعراف التي كانت سائدة آنذاك، لكن الرواية كما نعلم تعطي بركة البكورة ليعقوب. ثم يتجه النص إلى مزيد من التخصيص حول الذات، التي أصبحت هنا يعقوب مع مزيد من استبعاد الآخر وهو هنا عيسو.

أمامنا كما نرى آخر جديد لكنه آخر من نوع خاص فهو كما نرى آخر من الذات ويبدو لنا من النص أنه آخر أحق من الذات في بركة البكورة وما يترتب عليها فما هو موقف التفسير من هذا؟

١ - تشير الفقرة ٢٥/ ٢١-٢٦ إلى حمل رفقة وشكواها من متاعب هذا الحمل "فمضت لتسأل الرب فقال لها في بطنك أمتان ومن أحشائك يفرق شعبان... ولما كملت أيامها لتلد إذا في بطنها توأمان فخرج الأول أحمر كله كفروة شعر، فدعوا اسمه عيسو وبعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة على عقب عيسو فدعي اسمه يعقوب" ويستكمل النص تعريف الغلامين فيقول: "فكبر الغلامان. وكان عيسو إنساناً يعرف الصيد إنسان البرية بينما كان يعقوب إنساناً كاملاً يسكن الخيام".

يرى راشي أن جملة "ومن أحشائك يفرق شعبان" تتضمن نبوءة تبشر بمستقبل الأمتين اللتين سوف تبزغان من هذين الوليدتين، فيقول إنها تشير إلى أن الأمتين ستفصلان وتفرقان، ويشرح ذلك بقوله: "وذلك بأن تفصل أمة عيسو لتسير نحو الشر بينما تفصل أمة يعقوب لتسير نحو الخير".

ويعلق على جملة "فكبر الغلامان" بقوله إن الغلامين كانا متشابهين طوال فترة طفولتهما، لكن بمجرد بلوغهما سن الثالثة عشرة ذهب يعقوب إلى "بيت المدراس" - أي المدرسة التي تعلم مبادئ الشريعة -، بينما ذهب عيسو لعبادة الأوثان.

أما عن وصف عيسو بأنه ولد "أحمر اللون" فيفسره راشي اعتماداً على اقتباس من تفاسير المشنا، يرى أن هذا الوصف ينبئ بأن عيسو سيكون إنساناً شريراً سافكاً للدماء. ويضيف راشي أن "البشر اختاروا اسم عيسو وأطلقوه عليه، بينما اختار الرب (يهوه) إله إسرائيل، اسم يعقوب وأطلقه على توأمه".

وفي النص العبري للسفر، وردت كلمة "توأمين" في هجاء خطأ، حيث وردت (תאמי) أي بدون حرف الألف بينما من المفروض أن تكتب بألف على هذا النحو (תאמי)، وهو أمر نجده في أسفار أخرى من العهد القديم، ويعرف بالمقروء والمكتوب. إلا أن راشي يرى أن هذا الهجاء الخطأ يبشر بمستقبل التوأمين فالكلمة كانت ستكتب صحيحة الهجاء لو أنهما كانا سيصبحان صديقين، أما مجيئها بهذا الخطأ فهو دليل على خلل ما في هذين التوأمين، فهي تشير إلى أن أحدهما شرير وهو عيسو بينما الآخر تقي وهو يعقوب.

وعن الفقرة ٢٥/٢٧ التي تقول: "وكان عيسو يعرف الصيد إنسان البرية" فيرى راشي أن "الصيد" هي مهنة تتفق مع طابع عيسو وخلقة، "فهو مجال مليء بالمكر والخبث" لأن الطريقة المتبعة في صيد الكم الكبر من الحيوانات هي الخداع، أما يعقوب فهو على النقيض من عيسو، ذلك لأنه رجل صدق وعدل، كما أن "عيسو يعيش في الحقل بينما يشير النص إلى أن يعقوب إنسان كامل يسكن الخيام".

وتتفق تفاسير رمبن مع ما قاله راشي، ويرى من جانبه أن الفقرة تتحدث بإيجاز عن الولدين لكن يفهم منها أنهما سيصبحان أمتان تكرهان بعضهما بعضا وستكونان في صراع طويل وحروب دائمة، كما يتفق رمبن مع راشي أيضا فيما يتعلق بجملة "وكان عيسو إنسانا يعرف الصيد" حيث يرى أن وصف عيسو بهذا هو كناية عن أنه إنسان خبيث بطبعه.

٢- يتحدث الإصحاح السابع والعشرين عن بلوغ إسحق سن الشيخوخة "وكلت عيناه عن النظر" لذلك فقد دعا بكره عيسو لمنحه بركة الابن الأكبر، فأمره بأن يصنع له طعاما من صيد ويأتي به لمباركته، وعندما سمعت رفقة بهذا انتظرت إلى أن يخرج عيسو، وأخبرت توأمه يعقوب بالأمر ثم أمرته أن يأخذ جدي ماعز ويصنع طعاما ويسرع به إلى أبيه كي يحصل هو على البركة وحينما تنبه يعقوب لحقيقة أنه "أشعر بينما عيسو أملس" قائلا له: "ربما يحسني أبي فأجلب على نفسي لعنة لا بركة" فإذا برفقة تغلب على هذا الأمر بأن "ألبست يعقوب ابنها الأصغر ثياب عيسو ابنها الأكبر كما ألبست يديه وملأته عنقه جلود جدي ماعز" وأعطته الأطعمة التي صنعتها... فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبي فقال هاأنذا. من أنت يا بني. فقال يعقوب لأبيه أنا عيسو بكرك. قد فعلت كما كلمتني. قم اجلس وكل من صيدي لكي تباركني نفسك. لكن إسحق يتوجس فيطلب من محدثه أن يقرب منه قائلا: "تقدم أجسك يا بني" ثم يكرر سؤاله قائلا: "أأنت هو ابني عيسو أم لا. فتقدم يعقوب إلى إسحق أبيه. فجسه وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو ولم يعرفه لأن اليدين كانتا مشعرتين كيدي عيسو أخيه. فباركه. ثم يكرر إسحق السؤال على محدثه مرة ثالثة: "هل أنت هو ابني عيسو قال أنا هو فقال قدم لي لأكل من صيد ابني حتى تباركك نفسي. فقدم له فأكل وأحضر له خمر فشرب. فقال له إسحق أبوه تقدم وقبلني يا ابني فتقدم وقبله. فشم رائحة ثيابه وباركه وقال انظر رائحة بني كرائحة حقل قد باركه الرب" ثم بارك يعقوب محدثه، ودعا له بأن يكثر الرب رزقه ويجعله سيذا على إخوته، وأن تسجد له لبائل وأن يبارك مباركوه ويلعن لاعتوه. وبهذا بارك إسحق ابنه الأصغر يعقوب بدلا من بكره عيسو دون أن يدري لمن أعطي بركته، وهو أمر لا يدركه إلا حينما يعود عيسو حاملا معه ما طلبه منه أبيه لكنهما يكشفان الحقيقة بعد فوات الأوان حيث يخبر إسحق ابنه عيسو أن ما حدث هو أمر لا يمكن الرجوع فيه.

اتجه المفسرون الثلاثة إلى تبرير موقف يعقوب ورفقة وما قاما به لدفع إسحق لمباركة يعقوب بدلا من عيسو.

فكما رأينا، تشكك إسحق فيمن يتحدث معه مقدما له الطعام، وعبر عنه بجمل عديدة، وقد قسر راشي سبب توجس إسحق بأنه يرجع إلى أسلوب يعقوب في الحوار مع أبيه، "فقد كان يعقوب

يتحدث بكياسة واحترام، ولغة رفيعة عذبة تنم عن أدبه وحسن خلقه وتوقير أبيه واحترامه، وجميعها صفات حميدة عُرِفَتْ عن يعقوب، بينما عُرِفَ عيسو بأنه إنسان فظ، غير متحضر، غليظ القلب واللسان.

ولقد علق راشي على جملة "فلذهب عيسو ليصطاد صيدا ليأتي به" قائلا: "إن الجملة تفيد أن عيسو سوف يأتي لأبيه بطعام بالسرقة والنهب، ما لم يجده بالصيد."

أما رمبن فيرى من جانبه أنه لا يجب الوقوف على ما فعلته رفقة أو تبرير ما قام به يعقوب، بل إن ما يجب تبريره هو موقف إسحق الذي أقدم على مباركة عيسو بدلا من يعقوب. ذلك أن رمبن يرى أن الرب (يهوه) قد قدر سلفا مصير التوأمين قبل مولدهما، وأن أمر البركة كان محسوما منذ البداية لصالح يعقوب.

وخلاصة رأي رمبن في ذلك أن الفقرتين ٢٥ / ٢٢ و ٢٣ تتضمنان نبوءة الرب (يهوه) لرفقة عن مصير التوأمين وقت كانت تشكو ثقل حملها "فمضت لتسأل الرب فقال لها الرب في بطنك أمتان ومن أحشاؤك يفترق شعبان شعب يقوى على شعب وكبير يستعبد لصغير" هنا يقول رمبن أن هذه النبوءة تشير إلى علو يعقوب الأصغر على أخيه عيسو الأكبر وهو ما يعني في رأيه أن البركة سوف تكون من نصيب يعقوب ولو أن إسحق قد علم بأمر هذه النبوءة ما كان قد طلب من عيسو أن يعد له طعاما لمباركته، فإسحق لا يمكن أبدا أن يعصى أمر الرب (يهوه)، ولو علم لأقدم منذ البداية على مباركة يعقوب. فهو إنسان تقي ولا يعصى أمر الرب أبدا.

وتأكيدا على رأيه، يرى رمبن أن رفقة كانت بدورها واثقة من مباركة إسحق ليعقوب لأنها واثقة من تحقيق النبوءة، أما لماذا لم تحب رفقة زوجها بأمر هذه النبوءة فيرجع في رأيه إلى أن رفقة تلقت النبوءة بينما كانت تتجول ذات مرة، وقد خرجت دون استئذان من زوجها، لذلك فقد خشيت أن تبلغه كي لا يفضب عليها.

وفي ختام تعليقه على هذه الفقرة يرى رمبن: أن "رفقة قد تكبدت معاناة نقل البركة من الكبير للصغير، ذلك لأن الصديق والعدل والبركة كلها من صفات الصغير، بينما الشر هو من صفات الكبير، لذلك أرسلت لاستدعاء يعقوب الصغير لستم مهمتها.

ويستقل رمبن للتعليق على الفقرة ٢٧/١٢ التي تكشف عن خوف يعقوب من أن تنكشف الخدعة أمام أبيه معبرا عن ذلك بقوله "لرفقة أمه... ربما يجسني أبي فأجلب على نفسي لعنة لا بركة"، فيقول "ليس المعنى هنا أن يتحسس إسحق جسد يعقوب كي يعرف من هو، بل المعنى المقصود هو أن يقربه إليه كي يقبله ويضع يده على رأسه مداعبا كما يفعل الآباء من الأبناء، وذلك لإظهار حبه له وعطفه وحنانه تجاهه."

٣- لم تتوقف محاولات راشي لتبرير كل ما يصدر عن يعقوب/ الذات محاولا إبعاد أي ما ينم عن ارتكابه لأي خطأ أو أي ما يظهره في موقف سلبي.

يبدو لنا ذلك واضحا عند تعليق راشي على الحوار (٢٧/٢٤) الذي دار بين إسحق ويعقوب - وكان يظن أنه عيسو - فسأله كي يتأكد "هل أنت هو عيسو"، فأجاب يعقوب قائلا: "قال أنا هو".

يقول راشي: إن يعقوب يجوابه على سؤال أبيه قائلا: "أنا هو" لم يخطئ ولم يكذب، ذلك لأن يعقوب لم يرد على سؤال أبيه قائلا: "أنا عيسو"، بل "قال أنا هو"، وهو في رأيه الجواب الصحيح مفسرا ذلك بقوله: "لأنك حينما تسأل أحد هل أنت فلان فالإجابة المنطقية ستكون: "نعم أنا".

ويتفق ابن عزرا مع راشي في نسبة الصفات الحميدة كافة ليعقوب بينما يجعل الصفات السيئة من نصيب عيسو وحده.

عبر ابن عزرا عن موقفه هذا عند تعليقه على الفقرة (٢٧/٢٧) وفيها يلتبس الأمر على إسحق ظنا منه أن محدثه هو عيسو معتقدا أنه عاد بالطعام الذي أمره بصنعة، وقد علفت بملابسه رائحة الحقل العطرة، إذ يرى ابن عزرا أن مصدر الرائحة هو جسد يعقوب الذي تنبعث منه رائحة عطرة دليل الطهر والنقاء.

وتعليقا على قول إسحق "الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو"، يرى كل من راشي وابن عزرا أن إسحق تأكد من أن محدثه هو عيسو بعد أن لمس يديه فوجدهما خشنتين، فالخشونة والغلظة من صفات عيسو، لكن عاد الشك إلى قلب إسحق مرة أخرى وذلك لأن صوت محدثه كان رقيقا لا غلظة فيه ولا فجاجة بل بفيض حبا وحنانا إذن "فالصوت صوت يعقوب".

ويضيف ابن عزرا أن إسحق لا يقصد هنا مجرد الصوت، بل هو يقصد كلام يعقوب الملهذب وحديثه العذب مع أبيه.

واستمرارا في الوقوف موقف المبرر والمدافع عن الذات دائما علق راشي على الفقرة (٢٧/٣٠) - وفيها يكتشف إسحق أنه بارك يعقوب بدلا من عيسو ويخبره بذلك، "وعندما سمع عيسو كلام أبيه صرخ صرخة عظيمة ومرة جدا. وقال لأبيه باركني أنا أيضا يا أبي. فقال جاء أخوك بمكر وأخذ بركتك".

هنا انبرى راشي مدافعا عن الذات/يعقوب مبررا ما قاله الذات الأكبر/إسحق، فيرى أن كلمة "بمكر" التي جاءت في وصف إسحق لما قام به يعقوب تعني هنا ب "حكمة".

لم يكتف راشي بما قدمه من مبررات لنقل بركة الابن الأكبر ليعقوب بدلا من عيسو، ويبدو أنه رأى أنها لا تكفي لإقناع القارئ، فأراد أن يخرس الأنفاه حول هذه النقطة مقدما حلا نهائيا لهذه المعضلة. يرى راشي أنه على الرغم من أن عيسو قد ولد أولا فإن يعقوب هو بكر إبراهيم، ويشرح ذلك بقوله: "من المعروف أن المرء لو وضع شيئين في وعاء واحد وأراد استخراجهما، فسوف يبدأ باستخراج الشيء الثاني أولا، ثم يقوم بعد ذلك بإخراج الشيء الأول، وبناء على هذا فإن نقطة يعقوب هي النقطة الأولى التي وضعت في رحم رفقة ثم تبعها نقطة عيسو، وبالتالي فإنه في لحظة الولادة خرج عيسو أولا ثم أتى يعقوب بعده" من هنا توصل راشي إلى حل المشكلة وأثبت بعبرية خاصة أن يعقوب هو البكر.

٤ - ويستمر موقف العداء من قبل التفسير لكل ما يفعله عيسو، وهو ما يتضح من تعليق راشي على الفقرة ٢٨/٨-٩ : التي تشير إلى أن عيسو قد علم من أبيه أن بنات كنعان سيئات الخلق شريرات الطبع فلم يتزوج منهم، " فذهب إلى إسماعيل وتزوج بابنته محلة . "

علق راشي على هذه الفقرة قائلا: إن عيسو " وقع بهذه الزيجة في خطأ كبير، وأضاف خطأ آخر لأخطائه الكثيرة . "

ويتفق رمبن مع راشي، ويضيف قائلا: " أن زواج عيسو من ابنة إسماعيل لا يعني أنه حقق رغبة أبيه في الزواج من فتاة صالحة، بل قد أخطأ عيسو وسار وراء شهواته بهذا العمل . "

٥ - يتحدث الإصحاحان الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون عن عودة يعقوب إلى أرض كنعان بعد أن أمضى فترة في آرام النهرين تزوج فيها من ليثة وراحيل وجاريتها زلفة وبلهة وأنجب أبناءه الاثنى عشر وابنته الوحيدة دينا، ثم يخبرنا النص أن يعقوب " أرسل رسلا إلى عيسو أخيه وأمرهم قائلا هكذا تقولون لسيدي عيسو هكذا قال عبدك يعقوب تغربت عند لابان ولبثت إلى الآن، وقد صار لي بقروحمير وغنم وعبيد وإماء، وأرسلت لأخبر سيدي لكي أجد نعمة في عينيك . "

ويكشف النص عن توجس يعقوب من هذا اللقاء حيث إنه اللقاء الأول بينهما بعد ما كان من أمر بركة البكورية، لذلك فقد أمر يعقوب عبيده بإعداد هدايا لعيسو من صنوف أغنام ومواشي مختلفة وأمر رئيس عبيده قائلا: " إذا صادفك عيسو أخي وسألك قائلا لمن أنت وإلى أين أنت ذاهب ولمن هذا الذي قدامك قل له لعبدك يعقوب، هو هدية مُرسلة لسيدي عيسو. وها هو أيضا وراءنا " وكرر يعقوب هذا الكلام مرة أخرى على جميع عبيده قائلا: " يمثل هذا الكلام تكلمون عيسو حسبما تجدونه وتقولون هو ذا عبدك يعقوب وراءنا. لأنه قال استعطف وجهه بالهدايا السائرة أمامي . . . " .

٦ - يصف الإصحاح الثالث والثلاثون لقاء الأخوين فتعرف منه أن يعقوب تقدم الجميع نحو عيسو " فاجتاز أمامهم وسجد إلى الأرض سبع مرات حتى اقترب إلى أخيه. فركض عيسو للقاءه وعانقه ووقع على عنقه وقبله وبكى " ثم سأل عن بصحة أخيه فأجابه يعقوب قائلا بأنهم: " الأولاد الذين أنعم الله بهم على عبدك، فاقتربت الجاريتان هما وأولادهما وسجدتا، ثم اقتربت ليثة وأولادها وسجدوا. بعد ذلك اقترب يوسف وراحيل وسجدا " وينتهي هذا اللقاء بقبول عيسو هدية أخيه بعد طول إلحاح، فيطلب عيسو من أخيه البقاء معه إلا أن يعقوب يصبر على الرحيل مخاطبا عيسو بقوله: " ليجتز سيدي أمام عبده وأنا أستاق على مهلي في إثر الأملاك التي أنعم الله بها عليّ في إثر الأولاد حتى أجيء إلى سيدي إلى عسير " فرجع عيسو إلى طريقه إلى عسير أما يعقوب ومن معه فأكملوا طريقهما ووصلوا سالمين إلى مدينة شكيم.

يتضح من الملخص السابق أن يعقوب كان يتوجس من أخيه خشية أن ينتقم منه، بينما أقبل عيسو عليه بود لقبه ناسيا ما كان من أمر البركة التي فرقت بينهما، لكن التفسير لا تتوقف عند هذا الموقف الإيجابي الذي يبديه الآخر نحو الذات، فهي تتجاهله كعهدها دائما، بل تتخذ موقف المبرر لأي مما يدين الذات، أو ما يظهرها في موقف أقل من الآخر.

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

فراشي يهمل تفسير جميع الفقرات التي ينادي بها يعقوب أخيه عيسوب "سيدي" أو يعبر عن نفسه أمامه بأنه "هبداله".

بينما يفسر ابن عزرا نداء يعقوب لعيسوب "يا سيدي" بأن بما أوضحناه في الملخص السالف قائلا: إن "النص ينقل قول يعقوب للعبيد كما هو، فالقصد هو أن يعقوب يأمر العبيد بأن يقولوا: "يا سيدي" حينما يخاطبون عيسو فهو مجرد أمر لعبيده كي يقولوا على لسانه أنه سيدهم."

أما رمن فيقول إن يعقوب ينادي عيسو على هذا النحو لأن يعقوب الأصغر، المذهب والوديع، ولذلك يتحدث مع أخيه الأكبر باحترام.

٧- يستمر المؤلف العدائي من جانب التفسير لعيسو إلى ما بعد افتراقه عن يعقوب. فكما رأينا، نتحدث الفقرات (٣٣ / ١-٤) عن تقدم زوجات يعقوب مع أولادهن تباعا ليسجدوا جميعا أمام عيسو وفي جميع الحالات كانت الزوجة تتقدم أولا ثم يتبعها أبناؤها، لكن حينما أتى دور راحيل تقدم يوسف أمه راحيل.

جاء تعليق راشي على هذا بأن نحيل حوارا داخليا على لسان يوسف قبل أن يأتي دوره وأمه قائلا: "إن أمي جميلة ولو أنها تقدمت هي قبلي، سينظر إليها هذا الشرير، وربما تعلق بجمالها، لذلك سأقف أمام أمي لأحميها منه."

تشير الفقرة (٣٢ / ٤) إلى رسالة يعقوب لأخيه عيسو والتي يحملها له عبيده قائلا: "هكذا تقولون لسيدي عيسو هكذا قال عبدك يعقوب. تغربت عند لابان ولبثت إلى الآن"، وهو ما يعني أنه ترك أرض كنعان وعاش لفترة خارجها.

علق راشي على هذه الفقرة محاولا تبرير هجرة يعقوب لأرض كنعان و"تغربه" في أرض الرافدين، حيث أقام مع خاله الذي كان يعبد الأوثان (٣٣ / ٢٦-٣٩)، وحاول راشي في تعليقه هذا إبعاد ظن القارئ عما قد يجول بخاطره من أن يكون يعقوب قد شارك خاله وقومه - بما في ذلك ابتنا خاله وجاريتاهما اللاتي أصبحن زوجاته - عبادة الأصنام، فسعى راشي إلى تحويل هذه الغربة إلى عنصر إيجابي، لذلك جاء تفسيره لكلمة (٧٦٦ - جرتني) العبرية التي تعني (تغربت) تفسيرا يعتمد على حساب القيمة العددية لأحرف الجملة - الذي يُعرف بتفسير الجُمْل - وبالعبرية بـ "الجيماتريا - أي أن قيمة حرف الجيم العبري (ג) هي ٣، وقيمة حرف الراء العبري (ר) هي ٢٠٠، وقيمة حرف التاء العبري (ת) هي ٤٠٠ أما قيمة حرف الباء العبري فهي (ב) ١٠، وبجمع هذه الأعداد معا تصبح القيمة العددية لكلمة (٧٦٦ - جرتني) هو العدد ٦١٣ وهو عدد ذو دلالة خاصة في اليهودية حيث يدل على عدد وصايا التوراة الإيجابية "افعل" والوصايا السلبية "لا تفعل"، وهنا يقول راشي إن الكلمة تعني أن يعقوب لم يعبد الأوثان أثناء تلك الفترة التي كان فيها مغتربا في أرض كنعان، بل "إنه قد حافظ على وصايا التوراة التي يبلغ عددها ٦١٣ وصية."

رفقة وراحيل: آخر في وضع الذات

رفقة هي " بنت بتوئيل ابن ملكة الذي ولدته لناحور " (تكوين ٢٤ / ٢٤)، ويعرفها السفر في موضع آخر بأنها " بنت بتوئيل الآرامي أخت لابان الآرامي من فدان أرام " (٢٥ / ٢٠)، وقد أرسل إبراهيم عبده إلى أرام النهرين حيث يعيش أخوه هاران كي يتخذ من بناته زوجة لابنه إسحق. تعد رفقة إذن في عداد الآخر، فهي لا تنتمي إلى جماعة الذات، وتحتل موقعا مشابها لموقع لوط من الذات، كما أنها أيضا في موقع أبعد كثيرا من الذات إذا ما قورنت بكل من عيسو، بكر إسحق ورفقة وتوأم يعقوب.

وقد لاحظنا أن نص سفر التكوين (٢٧ / ١٣-٥) قد أشار إلى دورها في حث يعقوب بكافة الوسائل وتمهيد الطريق أمامه لأخذ بركة إسحق بدلا من أخيه عيسو دون تعليق أو توضيح سبب ما أقدمت عليه، ومع ذلك فقد تعاملت التفسير مع رفقة بالنهج نفسه التي تعامل به مع الذات، فأخذت تلمس لها الأعداء وتبرر موقفها من بركة إسحق كما رأينا.

إضافة إلى ما سبق فقد وقف راشي موقف المدافع عن رفقة بمجرد أن قدمها النص وهو ما يتضح من تعليقه على تعريف الفقرة ٢٥ / ٢٠ لرفقة بأنها " بنت بتوئيل الآرامي أخت لابان الآرامي من فدان أرام " قائلا: " لقد أورد النص هذه الجملة بعد أن أشار إلى أن رفقة قد أصبحت زوجة إسحق، وذلك كي يؤكد على أنها ابنة شرير وأخت من هو أكثر منه شرا، لكنها لم تتعلم من أعمالهم الشريرة ".

وتكرر الوضع نفسه مع راحيل زوجة يعقوب. فراحيل هي ابنة لابان أخو رفقة الذي كان يقيم في فدان بأرام النهرين، هي إذن ليست من جماعة الذات، بل هي آخر حيث ينطبق عليها ما ينطبق على كل من لوط ورفقة بالمعنى الذي يحدده النص، ومع ذلك فقد أخذت للتفسير من راحيل الموقف نفسه الذي اتخذته من رفقة. إذ نخبرنا الفقرة (٣١ / ١٩ و ٣٣-٣٥) أنه عند رحيل يعقوب مع زوجاته الأربع (ليئة وراحيل وجارتيهما) قامت راحيل بسرقة أصنام أبيها " ووضعتها في حداجة الجمل وجلست عليها ".

تبرر التفسير موقف راحيل من سرقة أصنام أبيها محاولة إبعاد اتهامها بالسرقعة وعبادة الأصنام عنها، بل سعت التفسير إلى اعتبار ما قامت به راحيل عملا إيجابيا لا سلبيا.

يقول راشي إن راحيل قد فعلت هذا " كي تبعد أباهما عن عبادة الأصنام ". بينما رأى ابن عزرا أن لابان أبا راحيل " كان وثنيا يعبد الأصنام، كما كان يستخدمها في التنجيم ومعرفة الغيب، وقد أخذت راحيل هذه الأصنام كي تمنع أباهما من عبادتها " ويضيف راشي سببا آخر إلى ذلك قائلا: " لكن لماذا لم تكتف راحيل بإخفاء الأصنام كي تحقق هذا الهدف؟ لقد أخذت راحيل الأصنام معها لأنها لو أبقتهما مع أبيها لكان قد استخدمها في معرفة الطالع والكشف عن الطريق الذي سلكه يعقوب بأسرته وعشيرته هربا منه، فيعرف طريقهم ويتبعهم لاحقا بهم ويمنعهم من الرحيل "، وبهذا ترى التفسير أن راحيل قد أنقذت أباهما وعشيرتها كلها من تبعات عبادة الأصنام ويؤيد رمين هذا التفسير بدوره مؤكدا أن لابان ساحر ومنجم يقيم في أرض كل سكانها من السحرة والمنجمين.

١ - تنوع الآخر

لاحظنا أن الآخر في الفترة موضوع الدراسة يتصف بكونه آخر شديد التنوع، فهو قد يكون آخر مسالما كلوط، لا نجد ثمة صراع مباشر مع الذات، وقد كان هذا الآخر شريكا في رحلة الهجرة من أور الكلدانيين، لكن بدأت أولى مراحل تخصيص الذات / إبراهيم في السفر بظهور الرب (يهوه) ووعده أن يجعله أمة كبيرة...، ويلاحظ أن التفسير وقفت من الآخر هنا موقفا سلبيا يتناسب مع ما هو وارد في النص، مع محاولات أخرى من جانبها لتهميش هذا الآخر وتأكيد استبعاده عن طريق الذات.

وقد يكون الآخر عدو للذات كهاجر مقابل سارة، وإسماعيل مقابل إسحق، وعيسو مقابل يعقوب. والملاحظ أن النص يشير إلى حالة العداء منذ اللحظة الأولى، وهو ما اقتفت أثره التفسير، وقامت من جانبها بإظهار المزيد من الفصل، وإبراز العداء بين الطرفين، مع التأكيد على خصوصية الذات وشرعية حقوقه.

والى جانب أن السمة الغالبة هي وجود ذات وآخر مفرد إلا أننا نجد حالات من الآخر الجمع مقابل الذات المفرد وهو ما لاحظناه في مقابلة النص الذات المفرد / إبراهيم مقابل الآخر الجمع / وهم جماعة المصريين، وكذلك الذات المفرد / سارة مقابل الآخر الجمع / وهن المصريات، وفي كل الحالات كانت التفسير تؤكد تفوق الذات على الآخر.

٢ - يلاحظ أن التفسير سعت سعيا حسيما للتأكيد على ما هو وارد في النص من تخصيص الرواية للذات واستبعاد الآخر، وهو ما شاع عند تفسير جميع الفقرات التي تناول هذه النقطة، كما أسهبت التفسير أيضا في تأكيد هذا الاستبعاد بأدلة خارج النص، وإن كنا اكتفينا هنا بالإشارة إلى القليل منها اختصارا.

٣ - أظهرت التفسير ضربا مختلفا عند التعامل مع البعض من الآخر، وتوقف ذلك على موقع هذا الآخر من الذات.

فعلى الرغم من أن رفقة توضع في عداد الآخر حيث إنها لا تنتمي إلى جماعة الذات التي حرص النص على حصرها تدريجيا في يعقوب وأبنائه، ذلك أن رفقة هي " بنت بتوئيل ابن ملكة الذي ولدته لناحور " (تكوين ٢٤ / ٢٤) كما أشرنا في حينه، وهي بهذا تحتل موقعا مشابها لموقع لوط من الذات، وقد اعتبر لوط آخر وتم استبعاده منذ اللحظة الأولى، كما أنها أيضا في موقع أبعد كثيرا من الذات إذا ما قورنت بعيسو، بكر إسحق ورفقة وتوأم يعقوب. وينطبق الشيء نفسه على راحيل، فهي ليست من الذات، بل هي ابنة خال يعقوب وكانت تقيم في أرام النهرين.

وقد لاحظنا أن النص قدم كلا من رفقة وراحيل مجيادية واضحة، فأشار إلى ما قامت به رفقة في حث يعقوب بكافة الوسائل وتمهيد الطريق أمامه لأخذ بركة إسحق بدلا من أخيه عيسو، كما أشار إلى ما قامت به راحيل من سرقة أصنام أبيها، ومع ذلك فقد تعاملت التفسير مع الحالتين بنفس ما تعامل به مع الذات، فأخذت تبرر ما قامت به رفقة من أجل إعطاء البركة ليعقوب، وهو الوضع نفسه الذي

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

تعاملت به مع راحيل في تبرير سرقة أصنام أبيها محاولة إبعاد تهمتي السرقة وعبادة الأصنام عنها، بل وسعت إلى اعتباره عملاً إيجابياً لا سلبياً.

٤ - رغم انتماء المفسرين الثلاثة موضوع الدراسة إلى بيئات ثقافية متعددة وظهر تفاسيرهم في فترات تاريخية مختلفة، إلى جانب نهجهم مناهج متباينة في التفسير، إلا فإنهما أجمعوا على الوقوف موقفه العداء والكراهية من الآخر، وهو ما ظهر جلياً في تفاسيرهم وعبروا عنه بوسائل وطرق متنوعة منها:

* تصمت التفاسير أو تتجاهل عن عمد تفسير الفقرات التي يظهر فيها الآخر في وضع إيجابي، أو تلك التي تتضمن الاعتراف بحق ما من حقوقه أو الاعتراف بتفوقه، وذلك إلى جانب ما يماثلها من فقرات تشير أن الآخر يتبوأ مكانة أفضل من الذات .

* تسعى التفاسير بكافة جهودها إلى تبرير مواقف الذات السلبية، أو ما تفتقره من أعمال عدائية تجاه الآخر، وقد انتهجت في سبيل ذلك طرقاً مختلفة كقلب الحقائق، ومحاولة التماس الأعذار وتقديم كافة المبررات التي تبعد الشك عن الذات بل وتبرئها.

* يتضح أن هناك ثباتاً في موقف التفاسير من الآخر مثل احتقار الآخر وتحقيره وإظهاره في صورة أقل من الذات، إلى جانب وصفه دائماً بصفات سلبية كالحبث والمكر والشر، بينما تنسب الصفات الإيجابية كافة إلى الذات كالطيبة والكرم والحكمة .

محتويات الجزء الثالث

٣	المقدمة
٧	الأخر في الصلاة اليهودية
١٩	الناية في نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية
٥١	المنظور الديني للصراع في فتاوى الحاخامات اليهود
٨٩	إسماعيل في العهد القديم
١١١	موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين
١٣١	موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر

شركة مطابع المدينة ش.م.م

ت : ٥٢١٨١٦١ - ٥٢١٨١٦٢

الأخر في الفكر اليهودي

منذ البدء - منذ أن وعى الإنسان بوجوده وهو يبحث عن الآخر - فحينما نظر آدم حوله في الجنة واكتشف وجود أشياء مختلفة عنه ، من جماد ونبات وحيدان ، شغلته هذه الأشياء باعتبارها كائنات / مخلوقات مختلفة عنه ، منذ ذلك الحين بدأت النظرة إلى الآخر وجرت محاولة سبر أغواره ومعرفة مكوناته ، أي أننا منذ بدء الخلق ونحن نريد أن نعي الآخر في الوقت الذي نحاول فيه أن نعي ذاتنا . واستمرت هذه المحاولات إلى الآن - وماذريات في جوهرها إلا تقنين للعلاقة مع الآخر وضبطها وجاءت النظريات الفلسفية في هذا المجال لتختصر الوجود كله في مقولة الأضداد : الذات والآخر وما الوجود الانساني على الأرض إلا قصة المحاولة : محاولة ادراك الذات والتعرف على الآخر لكن متى تبدأ معرفة الآخر؟

المشكلة جد عويصة وبالعلة التعقيد ، وزادها تعقيدا أن اليهودية في محاولتها التعرف على الآخر قامت بنقيضه ، واجعلته عن دائرة الذات فصارت مقولة : شعب الله المختار ، و : الشعب وارث الأرض ، - الخ -

وجاء الاسلام في محاولة لتصحيح هذه النظرة الناقية للآخر ليضع معايير محددة للتفاعل مع الآخر .

هذا الكتاب يتناول الموضوعات الآتية :

المحور الديني والفلسفي :

- الآخر في الصلاة اليهودية .
- موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين .
- موقف يهودية العصر الوسيط .
- الذاتية في نقل السيرة النبوية إلى العبرية .
- اسماعيل في العهد القديم ، الصورة المغلوطة عن العرب والمسلمين في الأدب السرياني .
- المفطور الديني للصراع على الأرض في فتاوى حاخامات اليهود .

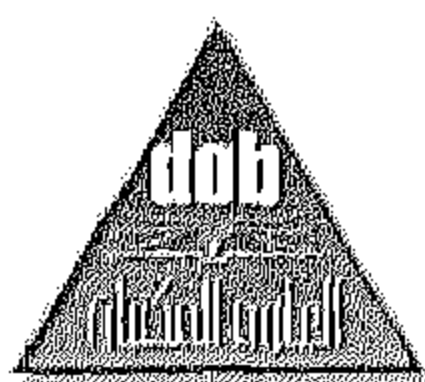
Bibliotheca Alexandrina



0559582



٢٩ عمارات امتداد رمسيس (١) - شارع مدوح سالم
بجوار أرض المعارض - مدينة نصر - القاهرة
تليفون وفاكس : ٢٦١٣٣٦٥ - ص . ب . ٣٩١ محمد فريد ١١٩١٨
البريد الإلكتروني : ocs_eg@hotmail.com
ocs_eg@yahoo.com



٢٩ عمارات امتداد رمسيس (١) - شارع مدوح سالم
بجوار أرض المعارض - مدينة نصر - القاهرة
تليفون وفاكس : ٢٦١٣٣٦٥ - ص . ب . ٦٠١ محمد فريد ١١٩١٨
البريد الإلكتروني : dob_eg@hotmail.com
dob_eg@yahoo.com



٤٣ با شارع رمسيس - الدور السادس - شقة ٧١ - معروف
المراسلات : ص . ب ٢٠٢ محمد فريد ١١٥١٨ القاهرة - مصر
هاتف وفاكس : ٥٧٨١٤٠٠ - ٥٧٨٨٩٠٧ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني : daralaloom@hotmail.com
daralaloom2002@yahoo.com